TOMÁS DE AQUINO

SUMA CONTRA OS GENTIOS

VOLUME I

SUMA CONTRA OS GENTIOS

VOLUME I

TOMÁS DE AQUINO

SUMA CONTRA OS GENTIOS

LIVROS I° e II°

Tradução de
D. ODILÃO MOURA O.S.B.

baseada em parte em tradução de
D. LUDGERO JASPERS O.S.B.

Revisão de
LUIS A. DE BONI

CO-EDIÇÃO 1990

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA SÃO LOURENÇO DE BRINDES
UNIVERSIDADE DE CAXIAS DO SUL
LIVRARIA SULINA EDITORA

Coleção Suma

dirigida por Rovílio Costa e Luís A. De Boni

1 – 11. Tomás de Aquino, *Suma Teológica* (1980-1).
12. São Boaventura. *Obras Escolhidas* (1983).
13. Tomás de Aquino. *Suma contra os gentios*, vol. I (1990).
14. Tomás de Aquino. *Suma contra os gentios*, vol. II (no prelo).

A657s Aquino, Tomás de, Santo, 1225? - 1274.
Suma contra os gentios / Santo Tomás de Aquino; trad. de D. Odilão Moura e D. Ludgero Jaspers ; revisão de Luis Alberto De Boni. – Porto Alegre : Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes : Sulina ; Caxias do Sul : Universidade de Caxias do Sul, 1990.
2 v.

Título original: Summa contra gentiles.

1. Filosofia medieval. 2. Escolasticismo.
3. Teologia. I. Título

CDD 189

Bibliotecária Responsável: Maria José Cruz CRB 10/604

ÍNDICE

Terceira Parte: AS PERFEIÇÕES DE DEUS

LIVRO II: AS COISAS ENQUANTO PROCEDEM DE DEUS

Primeira Parte: DA PRODUÇÃO DAS COISAS NO SER

Segunda Parte: DA DISTINÇÃO DAS COISAS

Terceira Parte: AS COISAS CRIADAS VISTAS SOB A LUZ DA FÉ

Apresentação

Luis Alberto De Boni

A presente tradução da Suma Contra os Gentios *tem uma longa história. D. Odilão Moura, OSB, do Mosteiro de São Bento, no Rio de Janeiro, iniciou o trabalho no início da década de oitenta. Foi então informado pelo prior do mosteiro de São Paulo, D. Beda Nebel, de que no arquivo deste mosteiro encontravam-se os originais da tradução empreendida por D. Ludgero Jaspers na década de 30 e que se supunha perdida. D. Odilão resolveu, então, revisar a tradução do final do I° livro, valendo-se do trabalho de D. Ludgero, fazendo idêntico trabalho nos livros II° e III°. A tradução do IV° livro, feita por D. Ludgero, não foi encontrada, devendo, pois, ser empreendida. Os trabalhos de revisão e tradução realizaram-se durante sete anos, sendo a tradução cotejada com várias outras em diferentes idiomas. Além disso, para o texto em português, foi adotada numeração que reinicia a cada capítulo. A tradução é, pois, em primeiro lugar, obra de D. Odilão Moura, OSB.*

Coube a mim uma última leitura da tradução, cotejando-a com o original e revendo a linguagem, quando preciso. Com a anuência do tradutor, introduzi no texto, dentro de técnicas modernas, as citações de Santo Tomás. ("Cmt" em citações indica o comentário de Santo Tomás ao texto em questão, segundo a edição Marietti.)

O texto latino seguido é o da Editora Marietti, do qual foi mantida a numeração, a fim de facilitar a consulta às referências.

Ficam aqui agradecimentos à Editora Marietti, que gentilmente permitiu a utilização do texto latino; ao dr. Dario Arrigotti, da Fondazione Giovanni Agnelli, que intermediou as negociações com a editora italiana; ao Conselho Nacional de Pesquisa, CNPq, e ao Departamento de Filosofia da UFRGS; a Maria Aparecida Brandini De Boni, minha esposa, e às bolsistas do CNPq, Divair Doneda e Ana Ibraima Silva, pelo trabalho de revisão.

Porto Alegre, 14 de setembro de 1989

Introdução à Suma contra os Gentios

D. Odilon Moura OSB

I
VALOR E AUTORIDADE DA SUMA CONTRA OS GENTIOS

Escrita por Santo Tomás de Aquino nos últimos anos de sua vida, Suma Contra os Gentios (SCG) condensa o acabamento final da Teologia e da Filosofia do genial pensador e admirável santo. Das obras publicadas pelo Angélico em vista de uma exposição completa da Teologia, foi a única que conseguiu chegar a termo. A SCG e a Suma Teológica foram sempre consideradas as suas mais importantes publicações, devido ao valor teológico e filosófico que as enriquece. No entanto, é inegável que, sob o aspecto filosófico, a SCG prevalece àquela, pois apresenta de modo exaustivo e perfeito as teses fundamentais da filosofia própria de santo Tomás, que já haviam sido sinteticamente formuladas no seu não menos precioso opúsculo De Ente et Essentia, *escrito quando ainda jovem.*

Sendo uma obra formalmente teológica, não obstante a ênfase dada aos temas filosóficos, usados como instrumentos do saber teológico, os principais mistérios da fé com profundeza e critério científico são analisados e deles tiradas as conclusões inferidas pela razão, sobretudo no livro IV. De modo especial, na SCG, revela-se o Angélico "como guia autorizado e insubstituível dos estudos filosóficos e teológicos"(1).

Como teólogo, o Aquinate não só foi quem por primeiro deu à Teologia o critério científico, como também, entre os teólogos, foi o mais vinculado à tradicional doutrina católica. O sentido doutrinário inovador do mestre retrata-se nestas palavras do seu biógrafo: "Nas suas lições apresentava novos artigos; encontrou método novo e claro de pesquisa; trouxe novos argumentos para os debates, de tal modo que quem o ouvisse ensinar coisas novas e com novas soluções dissiparia as dúvidas, não duvidaria que Deus o estava iluminando com os raios de uma nova luz. Seria imediatamente levado à certeza de que Deus o estava inspirando de um novo modo para que ensinasse e escrevesse novas idéias"(2).

1. PAULO VI, Carta "Lumen Ecclesiae", nº 1 (20/11/74).
2. TOCCO. Guilherme. "Vita Sancti Tomae Aquinatis". in: BOLLANDO SJ. Joannis– "Acta Sanctorum", Veneza, 1735(VII março) p. 657.

O sentido tradicional de seus ensinamentos está expresso na referência feita por Leão XIII a ele, assumindo os termos de Caetano: "Por ter venerado profundamente os santos doutores que o precederam, herdou de certo modo a inteligência de todos"(3).

Sendo a Teologia a ciência que tem a Deus como objeto, obviamente o nosso religioso dominicano, que já assimilara a mística de são Bento em Monte Cassino, estava bem qualificado para refletir sobre esta ciência, pois ele mesmo reconhece, e sempre o fez, ao dizer com santo Hilário: "Estou convencido que o principal ofício de minha vida é referente a Deus, de modo que todas as minhas palavras e os meus atos falem de Deus"(4). De fato, a consideração permanente de Deus preenchia todos os momentos de santo Tomás, e no tocante ao influxo divino recebido quando escrevia a SCG, há o testemunho de seu ex-discípulo e primeiro biógrafo, Guilherme de Tocco, datado de 1318: "Escreveu um livro entitulado 'Suma Contra os Gentios', redigido com clareza, profundo pela novidade e lucidez dos argumentos apresentados, no qual admiravelmente mostra o que tirara de sua própria mente, e o que impetrava a Deus nas orações, estando em êxtase. Por essa obra, claramente manifestou aos outros povos, ainda não introduzidos na fé, a grande verdade da fé cristã. (...) Durante a redação do livro supracitado, era freqüentemente visto alheio aos sentidos, aquele que sempre estava atento às revelações divinas"(5).

A SCG foi escrita a pedido de seu confrade, missionário entre os mussulmanos vencidos em Castela, canonista de fama, são Raimundo de Penaforte. Assim sendo, a SCG já traz um grande valor apologético, ensinando aí Tomás que mais se deve enfrentar os de outras religiões pelo confronto inteligente das idéias do que pela luta violenta das armas. Muito se prestará a nossa obra como subsídio para o ecumenismo, cujos princípios já se delineiam na mesma: "O modo segundo o qual santo Tomás apresenta o que há de comum entre a doutrina católica e a

3. LEÃO XIII, Enc. "Aeterni Patris", nº 21 (04/09/1879).
4 "SUMA CONTRA GENTILES" (SCG) L. II, 2.
5. TOCCO, ob. cit. p. 663ss.

dos gentios e, depois, questiona esta com argumentos exclusivamente racionais" (6).

A par de sua riqueza teológica, a SCG formula com precisão as teses fundamentais da filosofia de santo Tomás, alicerçada na doutrina de Aristóteles, mas repensada, questionada e corrigida pela fé, de modo a se poder dizer que existe propriamente uma filosofia tomista. Retrata ainda, a nossa obra, as grandes polêmicas travadas no ambiente universitário do século XIII, sendo, assim, um precioso testemunho para a História da Filosofia.

A relevância ímpar da SCG é bem confirmada pelas 153 cópias manuscritas do autógrafo conservadas em códigos medievais: por mais de 20 edições do texto latino publicadas nos séculos sucessivos, após a primeira edição impressa em 1473: pelas traduções em diversos idiomas (grego, árabe, polonês, alemão, inglês, italiano, francês, espanhol) e pelos múltiplos comentários à obra, sobretudo o escrito pelo exímio teólogo dominicano, Francisco de Silvestre Ferrariense, editado em 1524.

Juntamente com o peso teológico e filosófico próprio da SCG enquanto expressão fidedigna da doutrina do Angélico, nesta obra se reflete, através das disputas teológicas, parte da história do século XIII.

II
A ÉPOCA EM QUE SANTO TOMÁS VIVEU

Como não podia deixar de ser, a personalidade e a obra de santo Tomás trazem as marcas do tempo. E essas marcas evidenciam-se sobretudo no doutor Angélico, porque os laços de sangue o prendiam às casas de Castela e do Império Germânico, membro que era ainda de uma família fortemente mergulhada nas lutas militares e políticas travadas nos Estados Pontifícios. Fora também conselheiro do rei Luís IX, o santo que governou a França e faleceu em uma cruzada. Além disso, o grande pensador de origem latino-germânica participou ativamente das grandes batalhas de idéias travadas em Paris, do século XIII, e que agitavam a universidade nascente. Longe de ser um ingênuo, um distraído alheio às coisas humanas, Tomás foi um atento observador da vida política e social que o cercava. Suas cartas dirigidas a reis e nobres comprovam-no. A permanência junto aos papas, em Anagni, Orvieto, Roma e Viterbo, os anos passados em Nápoles, Colônia e Paris, não facultariam ao humilde dominicano fechar os olhos ao mundo dos homens. As anedotas que se transmitem a seu respeito certamente nem sempre correspondem a sua verdadeira imagem, até porque não lhe faltava uma ponta de ironia. Santo Tomás viveu o seu tempo.

Extraordinário como o Angélico foi o século XIII. Embora pouco conhecido, revela-se na história como uma das épocas mais marcantes e inovadoras. Há, neste século, como uma floração exuberante de tudo aquilo que fora germinando na Idade Média que o precedera. Neste século elevaram-se as monumentais catedrais góticas. Deles são os versos imortais de Dante. A pintura ocidental delineia-se em Giotto. É a época em que se estruturam as universidades, que daí para frente exerceram papel importantíssimo na civilização européia. Pela primeira vez os reis e os senhores feudais entram em diálogo, surgindo então os parlamentos. A Inglaterra recebe a "Magna Charta". Os campônios vão se aglomerando em cidades e a sociedade agrícola dará lugar à sociedade urbana. Organizam-se as profissões e formulam-se os estatutos jurídicos das corporações. Juntamente com a medicina e a teologia, o direito é estudado nas universidades. A vida urbana, a democracia, os sindicatos, as universidades, os direitos humanos, tudo isso usufruído em nossos tempos, têm suas raízes no longínquo século XIII. Como já se disse: este século inicia o Renascimento (7).

Embora o brilho do século XIII tenha sido ofuscado pela triste figura de um Frederico II, imperador da Alemanha, o rei da França, são Luís, e o de Castela, são Fernando, exorcizam a política de tão bela época.

Nesta época, passou a Igreja por grandes transformações. Na segunda década, o quarto Concílio de Latrão (1215) traça as normas jurídicas e pastorais de que a Igreja carecia, sob a orientação do Papa Inocêncio III, visto como o maior papa da Idade Média, razão por que lhe deram o título de Stupor Mundi. *Este papa aprovou o novo modo de vida religiosa iniciado pelo santo de Assis, bastante diferente da costumeira nos mosteiros beneditinos, fundamentada na total pobreza evangélica e no contato direto com o povo. O seu sucessor aprova a ordem fundada por são Domingos. As duas ordens mendicantes então nascidas trazem novas perspectivas para a vida pastoral e para a cultura das universidades. As missões recebem delas novo incremento. Os papas, não obstante as lutas contra Frederico II, exercem com forte autoridade o primado moral sobre toda a cristandade. Deles, são Gregório X (1271-1276), o bem-aventurado Inocêncio V e são Pedro Celestino merecem a honra dos altares. Três concílios ecumênicos são realizados: Latrão IV, Lion I e Lion II.*

Século de papas santos, de reis santos, a sua hagiografia é ainda enriquecida por religiosos santos: Francisco de Assis, Domingos de Gusmão, Raimundo de Penaforte, Alberto Magno, Boaventura, Tomás de Aquino, etc.

Como acontecimento notável deste século é ainda de se lembrar que nele a França inicia a sua liderança política, cultural e religiosa nos povos europeus.

Deste rápido bosquejo histórico já se pode inferir a posição ímpar do século XIII na histó-

6. PATFOORT. Albert, "Saint Thomas d'Aquin. Les clefs d'une Théologie", FAC Ed., France, 1983 p. 127; cf. p. 205.

7. Cf. GENICOT. Leopold, "Le XIII Siècle Européen", Presses Universitaire de France, Paris, 1968, p. 143.
PREVITE. Orton, "História del Mundo en la Idade Media", Trad., Ed. Ramon Lofranc S/A, Barcelona, 1967, vol. II.

ria medieval, que sem alarde nem violência realizou uma grande revolução em todos os setores da vida humana.

Século de inovações. Três notas bem acentuadas caracterizam ainda o século XIII. Nele imperou o espírito de universalidade, de unidade e de ordem. As nações européias mantêm grande intercâmbio político, social e econômico que as afasta dos isolamentos nacionais e abrem-se para o mundo oriental e para os árabes. Evidencia-se a unidade na política, sendo o papa o elemento unificador. Aliás, a união dos povos europeus foi a meta das atividades pastorais de Inocêncio III.

É a ordem aquilo a que sobretudo visavam os homens do século décimo terceiro e que dava a forma à vida européia de então (8). Santo Tomás, continuando Aristóteles, vê na ordem o efeito próprio e imediato da sabedoria humana: "Pertence ao sábio ordenar as coisas" (9). Ordem havia nas idéias, ordem havia nas ações humanas, ordem havia na vida social. A ordem era concebida não como uma rígida disposição, mas como harmoniosa e hierárquica relação das coisas. Nela, Alexandre Hales encontra a beleza: Ipse ordo est pulcher. E Scoto a vislumbra no ser: Omne ens est ordinatum. Escreve o Angélico: "O que há de mais excelente nas coisas criadas é a perfeição do universo, que consiste na ordem das coisas distintas" (10).

Em obra de alento (11), Santiago Ramirez, o maior intérprete de Santo Tomás de nosso século, considera a noção da ordem como fundamento principal da doutrina do Angélico, e atribui a ele o título de Doctor ordinis, *que outrora já lhe fora concedido. Este título evidencia a consonância do* Doutor da Ordem *com seu tempo.*

III
O AMBIENTE CULTURAL EM QUE FOI ESCRITA A SUMA CONTRA OS GENTIOS

No século XIII surgem as universidades. Elas irão atuar ponderavelmente em todas as manifestações humanas deste século, e, por sua vez, este se reflete naquelas. Se até então os reis e os papas decidiam todas as questões, agora a universidade entrará na cúpula dirigente do mundo europeu. O tríptico Sacerdotium, Imperium, Studium *decidirá desde então e por muitos séculos a vida social, constituindo uma espécie de governo europeu com três poderes conjugados.*

Inegavelmente a universidade de Paris, possuidora dos mestres mais abalizados da época, com seus colégios com mais de cinco mil alunos, pelo aprofundamento e seriedade de seus estudos, pelas múltiplas correntes de pensamentos que alimentava, foi o centro cultural europeu daquele tempo. O seu estatuto – que a instituía como uma corporação de mestres e alunos, isentos de muitas exigências do direito comum (a liberação de imposto, isenção de serviço militar, posse de um tribunal próprio, o direito de greve e de auto-governo) – foi o modelo para as outras universidades da época e as de hoje ainda trazem-lhes as marcas. Paris era uma Atenas, a civitas philosophorum *(santo Alberto), e os influxos de sua doutrina difundiam-se por toda a Igreja.*

O clima cultural reinante na universidade de Paris era de riqueza fora do comum, no qual as lutas doutrinárias manifestavam grande efervescência de idéias, agitadas por mestres geniais como Alberto Magno, Tomás de Aquino, Boaventura e outros.

* * *

Eventos da época provocaram o aparecimento da SCG. Tendo, na península ibérica, os cristãos avançado nas conquistas das terras ocupadas pelos árabes, apresentou-se à Igreja o problema de convertê-los ou, pelo menos, de refutar as objeções que ofereciam à fé católica. Embora o ideal das cruzadas ainda estivesse vivo, já pairava sobre os espíritos a idéia da prevalência da evangelização sobre a luta armada no confronto com os mouros. Francisco de Assis, por duas vezes, na segunda década do século, avançou nos territórios árabes para levar a paz e converter os muçulmanos. Na doutrina de Tomás não se encontram argumentos favoráveis às cruzadas. São Raimundo de Penaforte, seu confrade, jurista de renome e conselheiro de Jaime I, o Conquistador, rei de Aragão, com visão evangélica e missionária estava preocupado com os mouros e os judeus submetidos ao valente aragonês. Muitos deles, possuidores de sólida cultura filosófica e religiosa, apresentavam difíceis argumentos à fé católica. Recorreu então a Tomás, solicitando-lhe que escrevesse uma obra que pudesse preparar teológica e filosoficamente os missionários dominicanos para evangelização dos árabes e judeus da península.

Em crônica de 1313, o dominicano Pedro Marcílio assim descreve a origem da SCG: "Desejando (são Raimundo de Penaforte) ardentemente a conversão dos infiéis, rogou ao exímio doutor das Sagradas Escrituras e mestre de Teologia, o irmão Tomás de Aquino, da mesma ordem, considerado, depois do filósofo doutor Alberto Magno, o maior dentre todos os sábios deste mundo, que escrevesse uma obra contra os erros dos infiéis, de modo que fosse afastada a escuridão das trevas e que a doutrina do verdadeiro sol se abrisse para os que queriam o saber. O mestre executara aquilo que a humildade rogativa de tão grande pai lhe fizera, e compôs uma suma intitulada Contra os Gentios, que foi considerada como não tendo igual naquela matéria" (12).

8. cf. ob. cit. p. 222.
9. SCG L.I c. I, 1.
10. SCG L. II c. CXXIV, 1.
11. RAMIREZ OP. Santiago, "De Ordine Placita Quaedam Thomistica", Salamanca, 1963, p. 243.

12. "Commentarium de Gestis Regis Aragonum Jacobis I", apud SCG, Ed. Leonina, Praefatio, p. VI. Embora seja esta a versão mais provável sobre a origem da SCG, críticos há que

* * *

Não obstante o pedido limitado de são Raimundo, Tomás de Aquino estendeu a obra para temas mais amplos, elaborando uma exposição da fé católica e dos "preâmbulos da fé", refutando também os erros contrários, que grassavam não apenas no século XIII, mas desde sempre (13). Contudo, focaliza especialmente os da sua época, máxime os infiltrados na universidade de Paris, bem como os disseminados entre as populações católicas vítimas da heresia dos albigenses. Assim apresenta-se a SCG como uma obra de teologia eminentemente apologética.

As correntes teológicas e filosóficas, os desvios da doutrina católica, os erros e heresias da época, explícita ou implicitamente são expostos ou refutados no contexto da SCG. O livro IV, que especialmente considera os temas teológicos, revê todas as heresias antigas a respeito da Trindade, da Cristologia, dos Sacramentos e da Graça, bem como analisa o pensamento de teólogos contemporâneos como Rogério Bacon, Guilherme de Alvérnia, Siger de Brabant, Guilherme do Santo Amor, sem que seus nomes sejam declarados, segundo o costume da época de se omitirem os nomes dos autores ainda vivos. São lembrados quase todos os filósofos da antiguidade, respeitosamente chamados de Praeclara ingenia *(14).*

Embora tenham concorrido para a difusão do pensamento aristotélico no Ocidente cristão, os árabes ("machumetistae"), juntamente com as suas fabulae, *não escapam da crítica pertinaz de santo Tomás. Quanto aos filósofos árabes, cita-os quase todos (Albumassar, Algazel, Avemplace, Avicena e Averróis), fazendo-lhes fortes restrições (15). Especialmente são focalizados Avicena (980-1037), do qual aceita muitas teses, e Averróis (1058-1111) (17), devido a ambos exercerem considerável influência na Filosofia de então, e este ter sido usado como fonte do Averroísmo, como adiante veremos.*

O pensamento judaico é também analisado e criticado na SCG. Embora citando sempre respeitosamente o teólogo israelita Maimônides (1135-1204), denominado "Rabi Moisés" pelo Angélico, não lhe aceita a tese sobre o número dos anjos. De Avicebron (1029) rejeita a opinião de que não há atividade no corpo humano, mas, só na alma. Muitas outras doutrinas judaicas são rejeitadas, como a de que Deus não pode ser conhecido pela razão, que Deus tem figura corpórea e que se purifica de pecados, bem como os antigos erros dos saduceus e dos fariseus (18). Contradiz ainda as heresias contemporâneas sobretudo a dos cátaros e albigenses, que infestavam o sul da França. É sabido que são Domingos instituiu a ordem dos pregadores principalmente para combatê-las. Tais heresias espalhavam-se nas populações pobres, e para melhor evangelizá-las o santo fundador assumiu com os seus sequazes absoluta pobreza evangélica, pois que a riqueza dominante nos suntuosos mosteiros afastava os pobres da Igreja. Com o mesmo intuito missionário penetraram os dominicanos no mundo da cultura, nas Universidades, de modo a informar o ensino por um sentido cristão, nelas ministrado por mestres de idéias arábicas.

Os erros dos cátaros e albigenses foram trazidos do Oriente pelos cruzados que de lá voltavam após as lutas. Constituíam esses erros uma espécie de gnose que revivia heresias da antiga Igreja. Os mais notáveis desses erros são os seguintes: o mundo é criação do diabo, os sacramentos da Igreja são destituídos de eficácia, a união matrimonial é pecado mortal, não existe Purgatório nem a ressurreição da carne. Deles se trata na SCG, bem como do Maniqueísmo que os fundamentava (19).

A defesa da vida religiosa e das suas atividades, atacadas com veemência pelos sacerdotes diocesanos, o valor dos votos e o direito dos religiosos de ensinarem nas universidades — temas já anteriormente examinados em obras de Tomás — recebem na SCG uma apresentação menos polêmica, visto a Igreja ter reconhecido os direitos dos religiosos, com novos argumentos comprobativos (20).

* * *

Uma revolução cultural deu-se no século XIII. Nela Tomás foi elemento decisivo. Caracterizou-a a revisão das idéias de santo Agostinho, dominantes até então, e a introdução do pensamento aristotélico, prenhe de interpretações árabes no campo da filosofia. Definiramse, então, duas correntes ideológicas: o Averroísmo e o Agostinismo. Santo Tomás, em cautelosa análise das doutrinas do Estagirita e do Doutor da Graça elabora uma autêntica síntese de ambas, originando-se dessa síntese uma terceira corrente, a tomista.

Repassemos rapidamente a introdução do pensamento de Aristóteles no mundo do século XIII europeu.

Na Igreja Oriental, Aristóteles não fora de todo esquecido, tendo, no século IX, Fócio, pa-

pensam ter sido ela solicitada de santo Tomás pelo Papa Alexandre IV, ou por outras personagens. Está fora dos limites desta Introdução a análise deste assunto.

13. O cuidadoso analista da SCG, Dom Pedro Marco OSB, perguntando quais as heresias e erros refutados na obra, responde enfaticamente: — Todos. Cataloga após os inumeráveis erros refutados (cf. Introdução à Edição Marietti da SCG, p. 469). A respeito, escreve Chenu OP: "É evidente que a obra vai muito além de um manual missionário que o cronista deixaria contar, e se apresenta como uma defesa de corpo inteiro do pensamento cristão em face da concepção científica grego-arábica do universo, já propalada no Ocidente" (CHENU OP. M. D., "St. Thomas d'Aquin et la Theologie", Ed. du Seuil, 1960, p. 92; cf. Trad. Bras., Agir, 1967, p. 96).
14. SCG, L. III c. XLVIII.
15. Cf. L. I c. II; c. VI; c. XXVIII; L. II c. CXXIV; L. III c. XXVII; c. LVI; c. LIX; L. IV c. II; c. LXXXIII (S.C.G.).
16. Cf. L. II c. XLII; c. LXXXIV; c. LXXVI; L. III c. IX; c. LXXXVI; c. LXV; c. LXIV.
17. Cf. L. I c. XIII; c. XX; c. XXVII; L. II c. LVIII; c. LXVIII; c. LXIX; c. LXXIII; c. LXXV; c. LXXVIII; c. LXXXIII; L. III; c. XLIII; c. XLV; c. XLVIII.
18. Cf. L. I c. II; c. XII; c. XX; c. XCV; L. II c. LXXIX; L. III c. LXIX; c. LXXXV; c. CII; L. IV c. LVII.
19. Cf. L. II c. XLIII; c. XLVIII; L. III c. CXXXVI; L. IV c. LVI; c. LXXIX; c. XCI.
20. Cf. L. III c. CXXX ss.

triarca de Constantinopla, seguido-lhe as idéias. Nos séculos X e XII nada menos que vinte comentários às obras de Aristóteles são escritos em Bizâncio. Também na Igreja Ocidental sua presença não fora de toda afastada, nos séculos anteriores ao século XIII, pois foram utilizados os seus tratados lógicos.

Primeiramente, a doutrina de Aristóteles mais completa entrou no Ocidente exposta nas obras de Avicena, o "Expositor", mas interpretadas por este. Entre 1217 e 1230, Miguel Escoto verteu para o latim as obras aristotélicas traduzidas para o árabe por Averróis, e por este comentadas. Por essa razão, o pensamento de Averróis irá prevalecer sobre o de Avicena.

Desde 1210 já era Aristóteles estudado na universidade de Paris, e a introdução desse pensamento naquela universidade veio como uma avalanche, revolvendo todos os critérios metafísicos vigentes.

A inclusão de erros de Almarico de Benes – "Deus é matéria prima" –, bem como os de Averróis, nas obras do Estagirita, que ainda mais agravavam a desconfiança quanto a possibilidade de aceitação da parte dos católicos à doutrina aristotélica, naturalmente inflamou o clima polêmico que se implantara.

Diante dessa situação, a Igreja posicionou-se em cautela e, movida por razões prudenciais e doutrinárias, tomou medidas disciplinares face a divulgação galopante do pensamento revivido do Estagirita. Exigiam-nas a defesa da fé e também porque, nas obras traduzidas e comentadas, não se podia verificar o autêntico pensamento do Filósofo. Em 1210, o sínodo da diocese de Sens, havido em Paris, proibiu a leitura da "Física" de Aristóteles e dos comentários às suas obras. Em 1215, o legado pontifício, ao aprovar os estatutos da universidade de Paris, proíbe a leitura da "Metafísica" e da "Filosofia Natural", mas permite que se leiam as obras de Lógica e de Ética. A proibição é repetida em 1231, 1245 e 1263. No entanto, a de 1231 já apresentava algum atenuante, ao prometer uma revisão das obras aristotélicas e o expurgo dos erros nelas contidos.

Não obstante as proibições subreptícias, lentamente as idéias iam sendo aceitas e citadas, e até permitidas em algumas universidades. Parece que já na década de 40 não se consideravam proibidas. Santo Alberto Magno e Rogério Bacon as seguiam na universidade de Paris. Em 1255, os novos estatutos desta universidade incluem o estudo de Aristóteles no currículo escolar.

Recrudescem as polêmicas quando o averroísmo se difunde entre os universitários, mergulhado num aristotelismo deteriorado. Para refutar o averroísmo, santo Tomás percebeu a exigência de uma tradução autêntica das obras de Aristóteles. E nesta linha de objetividade, que sempre caracterizou o seu espírito, solicita de um dominicano, Guilherme de Moerbeke, que traduza as obras do Filósofo, o que foi feito. Com um material assim autêntico, o doutor Angélico, incentivado aliás pelos papas, elabora os seus exaustivos e minuciosos Comentários àquelas obras. Pôde, assim, penetrar no verdadeiro pensamento de Aristóteles, expurgá-lo dos erros árabes que o parasitavam, interpretá-lo e corrigi-lo naquilo que se opunha à fé.

Criara-se, na segunda metade do século XIII, um ambiente fortemente polêmico, complexo. Os franciscanos primeiramente adotaram o aristotelismo, substituindo-o, após, pelo agostinismo. Os dominicanos, ao contrário, antes de adotarem o aristotelismo, seguiam o pensamento do Mestre Hipona. Além disso, em cada uma dessas duas ordens, membros seus nem sempre seguiam as idéias dos confrades.

Ao se percorrerem as páginas da SCG, essas polêmicas da época afloram constantemente.

* * *

Embora anteriormente já se difundissem as idéias aristotélicas minadas pelos erros de Averróis, foi em 1255 que o averroísmo, ou "aristotelismo heterodoxo", apareceu em pleno vigor. Naquele ano, permitiu-se o ensino da filosofia de Aristóteles na universidade de Paris; tal filosofia, logicamente, estava respingada de averroísmo. A corrente averroísta foi liderada por Siger de Babrant, Boécio de Dácia e Bernier de Nevélles, sendo que o primeiro gozava de grande prestígio nos meios intelectuais. O ecletismo aristotélico-averroísta, aceito e propalado por muitos, criou um conflito doutrinário que perdurará por trinta anos.

Os principais erros averroístas foram condenados em 1270 por Estevão Tempier, bispo de Paris; em 1277, o mesmo prelado, em vez de apenas fazer a sindicância de que o papa João XXI o incumbira, afoitamente condena 219 proposições de teses peripatéticas, averroístas, vendo ainda em muitas delas práticas supersticiosas. O autoritário bispo incluíra também nas suas exorbitantes condenações teses de santo Tomás, de Gil de Roma e de Rogério Bacon, seguindo-lhe as pegadas Roberto Kilwardby, arcebispo de Cantuária. Como essas condenações não atingiram em vida o Doutor Comum da Igreja, que falecera em 1274, vem de Colônia a Paris o seu velho mestre, também doutor da Igreja, santo Alberto Magno. Diante da fúria condenatória, o colégio cardinalício, que governava a Igreja após a morte de João XXI, determinou que o assunto fosse suspenso até nova ordem. Radicalizaram-se, não obstante, as posições contra e a favor da doutrina de santo Tomás, mas pouco a pouco foram-se atenuando, até que a canonização de Tomás de Aquino pelo papa João XXII, em 1323, definiu a doutrina do Angélico como aceita oficialmente pela Igreja.

Conclui-se dessa exposição que a doutrina de Tomás jamais fora condenada pelo supremo magistério da Igreja.

Na luta contra o averroísmo os agostinistas defendiam, juntamente com santo Tomás, uma posição ortodoxa, mas muitos deles, sobretudo

os que pertenciam à ordem de São Francisco, opunham-se às teses tomistas.

A doutrina averroísta fundia teses de Plotino com as de Averróis, formando um sistema emanacionista, com tendências monistas e panteístas. A doutrina agostinista tendia para o fideísmo, em muitos de seus sequazes, e o averroísmo, para o racionalismo.

As principais teses averroístas eram as seguintes (21):

1º) Em Lógica: a afirmação de duas ordens de verdade — a da fé e a da razão — que podem ser contraditórias entre si. Por conseguinte, a independência da razão relativamente à fé. Tem-se aí a raiz primeira do futuro Racionalismo. Na SCG, santo Tomás, já de início, estabelece a harmonia entre as duas ordens do conhecimento (22).

2º) Em Psicologia: tendo como um princípio fundamental que há um só intelecto para todos os homens, que atua em cada homem mediante os sentidos internos da imaginação e da estimativa, o averroísmo destruía a natureza racional do homem e admitia que a união com o suposto intelecto universal era apenas acidental. Não consistia, pois, o homem, uma unidade espiritual. As conseqüências desse estranho dualismo serão extremamente perniciosas, pois ele destrói a imortalidade de cada alma (visto ser sensível, corruptível) e prepara o terreno para o panteísmo idealista (23).

3º) Em Moral: negação da liberdade pessoal, afirmando-se o mais absoluto determinismo psicológico. Donde, a anulação da responsabilidade moral de mérito pelas boas ações e do demérito para as más (24).

4º) Em Cosmologia: eternidade do mundo, que não teria começado nem atingiria um fim na sua sucessão. As formas substanciais estão contidas desde a eternidade na matéria. Não há em cada espécie o tipo inicial, nem na humana, e todas permanecem para sempre. Negação, pois, do dogma da criação (25). Ademais, influxo dos astros na vida animal.

5º) Em Teologia: a transcendência de Deus impede que Deus conheça as criaturas. Donde, não pode Deus concorrer nos atos das mesmas. Também Deus não possui conhecimento do que é necessário e universal, material e causado por ele. Criou o mundo, mas o desconhece. Conseqüentemente, negação da providência divina (26).

* * *

É inegável a genialidade de santo Agostinho, como também a elevação e riqueza da sua doutrina teológica, razão por que foi até o século XIII considerado o mestre supremo do pensamento católico. A sua figura humana, a sua adesão plena à verdade, a profundeza de inteligência, o admirável estilo literário e a sua irresistível oratória, justificam-lhe o prestígio que gozou entre os pósteros. Pioneiro foi, em teologia, na penetração profundíssima nos mistérios da Trindade, da Graça e dos Sacramentos. Faltou-lhe, no entanto, uma adequada instrumentalidade filosófica para elaborar a sua teologia, visto não ter-se libertado do neo-platonismo e de Plotino. Devido a isso, não conseguiu formular um conjunto doutrinário orgânico e harmonioso, de modo a colocá-lo no plano de autêntica ciência. Mas o riquíssimo material teológico que nos legou — em parte dispersivo e elaborado quase sempre ocasionalmente ou com finalidade pastoral, sempre, no entanto, informado pela fé e pelos dons do Espírito Santo, que não permitiram ao doutor da Graça afastar-se da verdade — permite que seja considerado como o pioneiro na penetração nos principais mistérios da fé (27).

A corrente agostinista pretendia representar a doutrina do mestre de Hipona, mas, semelhantemente ao averroísmo, desviou-se bastante daquele cujas idéias afirmava seguir. De fato, o agostinismo nada mais era que uma releitura das obras de Agostinho, sob a inspiração de elocubrações de Avicena, do neo-platonismo, de teses contemporâneas e do próprio Aristóteles, contra quem fortemente se opunham. Tratava-se, como o averroísmo, de uma ideologia eclética. São citados como adeptos dessa linha de pensamento, entre muitos outros, os franciscanos Alexandre Hales, são Boaventura, Raimundo Lulo, Guilherme de la Mare, Rogério Bacon, e os dominicanos Roberto de Cremona, Pedro de Tarantaise (o futuro papa bem-aventurado Inocêncio V), Roberto Kilwardby. Nem todos os agostinistas adotaram todas as teses que não se conformavam com a fé, mas em todos eles aparece a tendência de colocar o afeto, a vontade, o amor, antes da razão. Daí o perigo do fideísmo. Neste ponto, colocavam-se no pólo oposto do racionalismo averroísta. As principais teses que os mais radicais agostinistas seguiam eram as seguintes: confusão entre luz e ente (plotinismo); hilemorfismo universal; pluralismo de formas na mesma substância; distinção substancial entre alma e corpo (platonismo); identidade entre a alma e as suas potências; impossibilidade absoluta da eternidade do mundo.

Como vimos acima, santo Tomás viera pela segunda vez lecionar em Paris para enfrentar as correntes heterodoxas que falseavam a doutrina aristotélica, difundidas no averroísmo e, em parte, no agostinismo. Todo o contexto da SCG, como também se pode inferir das páginas inferiores, reflete o clima polêmico e de profundas

21. Cf. CHOLLET. A, "Averroisme", in DTC, col. 2634ss.
22. Cf. L. I c. IV; c. VII; L. II c. IV; c. XV; c. XVIss.
23. Cf. L. I c. XLIX; c. LV; c. LVIss; c. LXVI; L. II c. CXXXVIII; c. XLVIII; c. LXXIIIss; L. III c. LXXXV; L. IV c. LXXX.
24. Cf. L. II c. LXIX; c. LXI; c. LXII.
25. Cf. L. II c. CXV; c. XXXIss; c. XL; L. III c. LXXXIV; c. LXXXVII; c. XC; c. XCII.
26. Cf. L. III c. LXIV; c. LXIX; c. XC; c. XCI.

27. "Agostinho, que estava imbuído das doutrinas de Plotino, se nas palavras deste encontrou o que se pudesse conhecer com a fé, assumiu. Porém, o que encontrou contra a nossa fé, modificou para melhor" (Suma Teológica. I, 8, 5.)

especulações filosóficas existentes naquela cidade. Nesta obra, ele não só expõe a sua posição frente Aristóteles e Agostinho, interpretando e corrigindo a ambos, como também colhe deles o que de verdadeiro encontra. Por outro lado, é muito firme na rejeição dos erros filosóficos dos averroístas e de muitos agostinistas e na condenação das heresias. Embora também não concorde com todas as interpretações feitas por Avicena, Averróis e Maimônides, não se opõe a algumas delas. O aguçado senso crítico do Angélico evidencia-se nas páginas da SCG. Interessa-nos aqui, sobretudo, a sua posição quanto ao pensamento de Aristóteles, o Filósofo, e de Agostinho, o indiscutível mestre da Teologia.

Santo Tomás, não obstante se colocasse na SCG em perspectiva teológica, como adiante veremos, nesta obra revela-se também como filósofo. São conhecidos muitos livros do Angélico versando especificamente sobre Filosofia. Mas, antes de tudo, Tomás foi teólogo. Ao tratar de temas filosóficos o seu finis operantis *fora sempre teológico. Por conseguinte, foi para fazer boa Teologia que penetrou no campo da Filosofia. Buscava nele o instrumento adequado para caminhar desembaraçado na ciência dos mistérios revelados, sem violar o* finis operis *da especulação metafísica. E, assim, como boa filosofia, embora elicerçada no Estagirita, e em parte em Platão e Avicena, conseguiu o seu intento. Escreve a respeito Maritain: "É um enorme erro – Gilson tem razão quando insiste nisso – o dizer, como repetem tantos professores de Filosofia, que a Filosofia de santo Tomás é a Filosofia de Aristóteles [...]. A metafísica de Tomás não é a de Aristóteles, porque é metafísica de Aristóteles inteiramente transfigurada, o que quer dizer que o teólogo Tomás a levou para o serviço da Teologia; humildemente e sem se gabar disso, a sabedoria metafísica, no grau de apreensão intuitiva mais profunda e mais universal, de que a razão é capaz. Uma metafísica nascida da intuição do ato de ser..." (28).*

A Filosofia do ser perpassa as páginas da SCG, informando-lhe todos os argumentos, tendo como princípios fundamentais: Deus é o princípio do ser (29); em Deus identificam-se realmente essência e existência (30); nas criaturas essência e existência distinguem-se realmente (31); a noção de ser é analógica (32). Partindo desses princípios, que nada mais são que expressão metafísica da realidade. até porque só se atinge a noção de Deus a partir do mundo sensível pela via a posteriori *(33), o Angélico, usando da razão, mas sempre conotando a realidade objetiva, constrói a sua luminosa Filosofia. Justamente por jamais se desligar da realidade existencial, a doutrina tomista será a mais apta para explicar e interpretar a verdade revelada. Por isso, "a Igreja a assumiu como sua". A docilidade ao real, peculiar à filosofia do Angélico, a objetividade de seu pensamento de férrea lógica e que não se perde nos devaneios da imaginação ou da poesia, nem nas elocubrações dialéticas, constituem o motivo pelo qual a Igreja propôs santo Tomás como mestre dos estudos filosóficos, segundo o testemunho de Pio XI (34) de Paulo VI (35), e de João Paulo II. Este, além de enfatizar o valor do realismo tomista e a abertura desta filosofia em contraposição a muitas correntes fechadas do pensamento contemporâneo, assim a justifica: "Esta abertura tem o seu fundamento e origem no fato de que a filosofia de santo Tomás é a filosofia do ser, isto é, do* actus essendi, *cujo valor transcendental é o caminho mais direto para chegar ao conhecimento do ser subsistente e ato puro, que é Deus. Por esse motivo, essa filosofia poderia ser mesmo chamada de proclamação do ser, o canto em honra do que existe" (36). Aliás, esses pronunciamentos papais posteriores são o eco do que falara Leão XIII: "O Angélico busca as conclusões filosóficas nas razões e princípios das coisas" (37).*

Seria encobrir a verdade desvincular do pensamento do doutor da graça o do doutor comum. Rara a obra de santo Tomás na qual explícita ou implicitamente santo Agostinho não é lembrado. Verifica-se isto sobretudo no "Compêndio de Teologia", que é todo esquematizado sob a perspectiva da teologia de Agostinho. Na SCG citam-se nada menos, por vezes em repetição, que 13 obras de Agostinho e a sua doutrina freqüentemente alicerça as razões expostas nesta obra. Como fez com o Estagirita, o Angélico falo-á com o doutor da Graça. Sem duvida assume a sua doutrina, mas a critica, a corrige e a completa. Assim usou da doutrina agostiniana no tocante à Trindade, à Graça e aos Sacramentos. Com o instrumento filosófico perfeito e adequado, qual seja "a filosofia do ser", Tomás supera Agostinho máxime no trabalho pioneiro da estruturação da Teologia como ciência. Comparando os dois mestres, assim se pronuncia E. Portalié, notável especialista em santo Agostinho: "Tomás de Aquino foi um corretivo necessário ao doutor de Hipona: era-lhe menor, menos original, e sobretudo menos vivo. Mas a calma didática de seu intelectualismo permitiu-lhe corrigir, por uma crítica rigorosa, os exageros de santo Agostinho, de dar aos termos mais justeza e precisão, em uma palavra: o dicionário graças ao qual se pode ler o doutor africano sem perigo" (38).

A Teologia de Agostinho, como a dos seus sequazes do século XIII, dava o primado da vontade sobre a razão, do afeto sobre o raciocí-

28. MARITAIN. Jacques, "Le Paysan de la Garrone". Un Vieux Laique S'interrogue". Desclée de Brower, Paris, 1966, p. 197/8.
29. Cf. L. II c. VI.
30. Cf. L. I c. XXII.
31. Cf. L. II c. LII
32. Cf. L. I c. XXXIV; c. XXVIII.
33. Cf. L. I c. X; c. XIV.
34. PIO XI, Alocução, 1960.
35. PAULO VI, "Lumen Ecclesiae", nº 15.
36. JOÃO PAULO II, Alocução em Porto Alegre, 25/11/79, nº 6.
37. LEÃO XIII, Enc. "Aeterni Patris", nº 22.
38. Cf. DTC Tomo I, "Augustin", col. 2457.

nio. Tomás, sem negar à ciência teológica o aspecto prático, coloca em primeiro lugar o trabalho especulativo (39). Santo Agostinho, com as suas geniais intuições, vislumbrou o caráter científico da Teologia na fórmula intellige ut credas, crede ut intelligas *(40). Santo Tomás vai mais além. Estabeleceu o estatuto científico da Teologia partindo do conceito de ciência apresentado por Aristóteles. A Teologia será então verdadeira ciência, essencialmente una e dedutiva, tendo como princípio a revelação divina e, como objeto formal, Deus. Atingindo o supremo ser, participando da ciência de Deus, a Teologia não só é superior às demais ciências, como também é uma sabedoria. O diploma que dá à Teologia foros científicos está admiravelmente exarádo na primeira questão da primeira parte da Suma Teológica. Embora não desenvolva na SCG tão completa noção da Teologia, como faz na Suma Teológica, Tomás estabelece nesta obra princípios que nos levam à mesma conceituação desta ciência (41). Nem em santo Agostinho, nem em são Boaventura, encontra-se tão nítida distinção entre fé e razão, entre Teologia e Filosofia, como em santo Tomás. Para ele, a piedade, o afeto religioso, sem dúvida, são convenientes ao teólogo, e a eles poderá a Teologia levar. Esses sentimentos, embora sejam sobrenaturais, não entram na essência do discurso teológico. Essa visão é bem diferente da que inspirava o pensamento do Doutor Seráfico, segundo a afirmação do piedoso mestre franciscano: "Sem eliminar a atividade e o esforço do homem, ela (a Teologia) identifica-se com os dons do Espírito Santo" (42). Para o mestre dominicano, a Teologia constitui uma ciência essencialmente obra da razão natural, partindo dos princípios revelados por Deus. Acidentalmente, porém, neste trabalho racional poderá haver o influxo dos dons do Espírito Santo.*

No tocante à influência de Aristóteles e Agostinho no pensamento do Angélico, diz Santiago Ramirez: "Em sentido próprio e verdadeiro, foi Tomás o mais aristotélico e agostiniano de todos os aristotélicos e agostinianos de todos os tempos, e o maior discípulo e continuador de ambos que os séculos conheceram" (43).

IV
BREVE ANÁLISE DA OBRA

1. O texto

Conserva-se na Biblioteca Vaticana o manuscrito autêntico de Tomás contendo em quase totalidade o texto da SCG, catalogado como Codex Vaticanus Latinus, *9850. Juntamente com ele estão fragmentos, também exarados por Tomás, dos seus Comentários aos livros* De Trinitate in Boetio *e ao profeta Isaías. As partes desaparecidas deste* Codex *foram refeitas segundo manuscritos medievais posteriores, contidos em 155 códices conservados em bibliotecas européias e copiados do original. Pôde-se, assim, recompor a obra na sua totalidade.*

Cuidadosa análise deste texto manuscrito e original, feita por peritos, e segundo as regras modernas da crítica textual, consta do prefácio da edição Leonina das obras de santo Tomás, no Tomo XIII, publicado em Roma no ano de 1918, às páginas VI e seguintes. Esta edição reproduz, pois, com indiscutível autenticidade o texto manuscrito.

Na mesma edição, acompanha o texto o notabilíssimo e profundo comentário à SCG trabalho do grande teólogo dominicano, Francisco Silvestre Ferrariense. Esse comentário foi editado em 1524. Como à edição Leonina da Suma Teológica fora acrescido um comentário de Caetano, se quis também enriquecer a da SCG com o do Ferrariense, até porque além de estarem os dois comentadores relacionados pelos laços da filiação dominicana, prendiam-nos os da amizade e do pensamento comum.

O autógrafo da SCG tem a sua história. Conservado que fora até 1354 no convento dominicano de Nápoles, transportaram-no, então, para Bérgamo. Depois de ter estado em outros conventos da Ordem, com expulsão dos religiosos, no século XVIII, foi salvo por um frade que, ao morrer, o legou aos seus parentes. Em 1819, um particular compra-o destes. Conhecendo a preciosidade do alfarrábio conservado, o bispo de Bérgamo, com a quantia resultante de uma coleta feita entre os sacerdotes e o povo da sua diocese, compra-o, em 1876. Doou-o, então, ao Papa Pio IX, que o entregou à Biblioteca Vaticana.

*As folhas usadas por santo Tomás no seu manuscrito são de material bastante inferior (*in schedulis, *"cartas de papiro"), visto que, naqueles tempos de riqueza religiosa dominicana, a pobreza evangélica era também apanágio dos filhos de são Domingos. A grafia do texto é corrida ("modo oratório"), ilegível hoje para quem ainda não penetrou no árduo trabalho da crítica textual. A "caligrafia" da época e as constantes abreviaturas, e ainda mais a inferioridade da tinta esmaecida pelo tempo, prejudicam em muito a leitura dos textos.*

Neste autógrafo, os capítulos não estão enumerados, separam-se apenas por estreitos espaços em branco, e os títulos dos mesmos, inexistentes no livro I e em algumas partes dos outros livros, foram posteriormente escritos na margem por Tomás.

A observação do texto permite afirmar-se que santo Tomás releu algumas vezes o seu trabalho, corrigindo-o aqui, acrescentando algo ali, cortando palavras e até textos inteiros. Essas correções vinham acima das linhas riscadas ou nas margens.

Às vezes, nessas margens o Angélico escrevera "Ave" ou "Ave Maria", sinal de que recorria à Virgem para auxiliá-lo em tão elevada tarefa, qual a de compor tão preciosa obra.

39. Cf. S.T. I. 1, 4.
40. Cf. S.T. I. 43, 9.
41. Cf. L. I c. III; c. IX; L. II c. II; c. IV; L. IV c. I. Sobre o conceito de Teologia ver ainda: "De Trinitate in Boetio", II; "In Sententiis", Prólogo; S.T. II II, 1, 5 ad 2; "Quodlibet" IV, 18.
42. In DTC, Tomo XV, "Theologie", col. 396.
43. RAMIREZ OP. Santiago, "Introdución a Tomas de Aquino", BAC, manual, 1975, p. 117.

2. O título

Acima foi visto que, em 1313, no relato de Pedro Marcílio, a obra de santo Tomás, escrita a pedido de São Raimundo de Penaforte, já era intitulada "Summa Contra Gentiles".

A edição Leonina traz o título posto pelas mãos de Tomás: Incipit liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium, *que assim escreve no final do livro IV:* Explicit quartus liber etiam totalis tractatus de fide catholica contra gentiles *(44).*

O título e o fecho do livro IV já assinalam o sentido da obra: uma exposição completa da doutrina católica, focalizando a sua veracidade, defendendo-a das impugnações vindas dos que estavam no erro, isto é, os infideles *e os* gentiles. *Abrangia o termo* gentiles *os antigos pagãos e os maometanos (cf. livro I, capítulo II); o termo* infideles, *além destes, também os judeus. Aliás, o livro IV estende os sentidos desses termos para todas as heresias antigas.*

Infere-se do próprio título que a obra é um tratado teológico que expõe as principais verdades da fé, mas formuladas em contexto apologético.

3. As fontes

Quando Tomás escreveu a SCG, a sua doutrina já estava suficientemente constituída, e a sua personalidade, quer sob o aspecto humano, quer sob o aspecto cultural, manifestava experiência e maturidade. Os contatos com os meios culturais de Nápoles, onde nas lições dos mestres Martinho de Dácia e Pedro de Hibérnia o iniciaram em Aristóteles; de Colônia, onde assimilara a sabedoria universal e profunda de Alberto Magno; de Paris, terra em que conhecera ao vivo as correntes do pensamento contemporâneo; a permanência em cidades dos Estados Pontifícios, nas quais conhecera a elite intelectual da Igreja — tudo isso, além de possibilitar-lhe consultas nas mais ricas bibliotecas européias, deu-lhe ensejo de consolidar o pensamento e de aguçar o senso crítico.

Quando publicara a SCG, o Angélico já possuía uma bagagem literária de mais de 125 obras, tendo comentado quase toda a obra de Aristóteles e conhecia a doutrina dos Padres Gregos e Latinos, visto tê-los já abundantemente citado na "Catena".

Quando se fala de "fontes" das obras de Tomás, tal termo deve ser entendido com certa cautela, porque muitos filósofos e teólogos antigos proporcionaram-lhe subsídios doutrinários, mas ele só os aceitava depois de tê-los passado pelo fino crivo de sua crítica, só acolhendo o que de verdadeiro e que pudesse ser assimilado na sua síntese. Além disso, nem sempre cita uma doutrina explicitando-lhe o autor e, segundo o costume da época, os autores contemporâneos nunca eram declarados nominalmente. Com exatidão, escreve o filósofo Marcel de Corte: "Não sabemos os limites exatos das estratificações históricas que contribuíram para a Filosofia de santo Tomás. Esta poderosa inteligência fundiu, metamorfoseou e mesclou platonismo, aristotelismo, plotinismo e agostinismo, mas o fez tão bem que a mistura de seus estratos tornou-se indistinguível. Mas este mosaico de influências, das quais nem o espírito mais poderoso pode libertar-se, está subordinado à formalidade geral do sistema e freqüentemente sublimado por ela" (45).

O princípio fundamental da aceitação de uma doutrina pelo Angélico estava na veracidade e na correspondência da mesma com o real: "Não pertence ao estudo da filosofia saber o que os homens afirmam, mas como se apresenta a verdade das coisas" (46). Quando considerava a autoridade de um texto, aplicava o mesmo princípio: "Provar recorrendo a uma autoridade, não é provar demonstrativamente, mas pela fé opinar sobre uma coisa" (47). Escreve ainda o nosso exato mestre: "Um princípio fundamentado em autoridade baseada na razão humana é fragilíssimo" (48). Esses textos evidenciam o realismo da crítica tomista: "Em contrário, se o mestre esclarece uma questão baseado em simples autoridade, o ouvinte certificar-se-á de que assim é, mas não adquire nada de ciência e de inteligência e sai vazio" (49). Embora cite sempre os seus autores subsidiários com respeito, quando a opinião é muito absurda não se poupa de feri-la com acrimônia, como aconteceu ao refutar uma tese de Averróis: "E a razão que apresenta é muito ridícula" (50). Este texto de Paulo VI caracteriza a objetividade da crítica tomista: "Ele (Tomás) mostra-se certamente aberto a todos os contributos da verdade que lhe provêm de qualquer fonte de pensamento. Este é o primeiro aspecto do seu universalismo. Mas, é também verdade e talvez o mais original de sua personalidade, este outro aspecto: a liberdade soberana com que ele se aproximou de todos, sem, contudo, se tornar escravo de nenhuma afirmação de autoridade terrena" (51).

Esta independência manifestou o Doutor Angélico relativamente ao pensamento do seu grande mestre, Alberto Magno, do qual se afasta em teses de máxima relevância, como, por exemplo, naquela em que este nega a unidade da forma na substância, e naquela em que também rejeita a potencialidade pura da matéria-prima.

Não se podem considerar as obras de santo Tomás como constitutivas de um todo monolítico, nem se afirmar que seu pensamento não tenha sofrido alguma evolução. Sem dúvida, as linhas centrais da sua doutrina filosófica já estão firmadas no opúsculo De Ente et Essentia, *e as*

44. Ed. Leonina, Tomo XIII, XII.

45. Citação in: FRAILE OP, Guillermo. "Historia de la Filosofia", II, BAC, nº 190, Madrid, 1960, p.846.
46. "De Caelo et Mundo", 22; cf. II "Ethica", 2.
47. "Quodlibet" III, 31 ad 1.
48. S.T. I. 1, 8.
49. "Quodlibet" IV, 18.
50. II Met. 1, 286; cf. VIII Phys. 21, 2475.
51. Enc. "Lumen Ecclesiae", nº 11.

da doutrina teológica, no Commentarium in Sententiis, *publicações da sua juventude. Mas, segundo Fraile, o pensamento do Angélico sofreu inicialmente influência do neo-platonismo (Agostinho, Pseudo-Dionísio, Avicena, Alberto Magno), evoluindo para o aristotelismo mais forte durante o primeiro magistério de Paris, e atingindo o equilíbrio nas últimas obras. O mesmo criterioso historiador da Filosofia coloca a SCG no período em que Tomás mais se aprofundava no conhecimento das obras de Aristóteles (52). Esse esboço sumário da evolução do pensamento do Angélico parece corresponder à realidade, até porque evidencia que ele não receava refazer o próprio pensamento quando verificava que o mesmo podia ser modificado ou aperfeiçoado (53).*

Tendo a SCG sido escrita na última elaboração do pensamento tomista, indiscutivelmente ela retrata a originalidade e a perfeição desse pensamento.

São muitas as citações de teólogos e filósofos encontradas nas obras de santo Tomás. Contudo, apesar de nomeados os seus autores, elas não são suficientes para indicar todas as fontes da SCG. Não obstante, mediante essas citações, indiretamente descobrem-se outras fontes da obra. Assim é que, embora tenha lido poucos livros de Platão (Timeu, Menon e Fedon), pôde conhecê-lo melhor nas obras de Agostinho e do seu Pseudo-Dionísio. Ao criticar os pensadores árabes e judeus, Tomás evidentemente penetrava melhor nas suas doutrinas, e delas hauria o que de verdade houvesse. Desse modo trouxeram alguma contribuição para o pensamento tomista Platão, Cícero, Porfírio, Proclo, Boécio, Avicena, Averróis e Maimônides, além da essencial fundamentação em Aristóteles, no campo filosófico. No campo teológico, mais pesaram como fontes na doutrina tomista: Orígenes, Tertuliano, Gregório de Nissa, Pseudo-Dionísio, João Damasceno, Gregório Magno, revelando-se sobre todos santo Agostinho. Mas até seria ocioso lembrar que a fonte mais rica da sabedoria do Angélico está indubitavelmente na Sagrada Escritura: rara a linha de uma obra sua na qual não nos defrontamos com um texto bíblico.

Ao se considerarem as fontes da SCG, torna-se necessário consignar uma polêmica que chegou a ser calorosa no nosso século. Um famoso arabista, Miguel A. Palácios, tentou provar que grande parte da SCG fora assumida de outra obra publicada no século XIII, denominada Pugio Fidei *ou* Pugio Christianorum *(Punhal da fé), de autoria do dominicano Raimundo Martinho. Este, além de respeitável teólogo, aprofundara-se no conhecimento do pensamento árabe. De fato, muitos capítulos da sua obra coincidem literalmente com outros da SCG. Após muitas divagações históricas e de crítica dos textos, concluiu Palácios que Tomás reproduziu na sua obra o que escrevera o seu confrade.*

Parece, no entanto, inconcebível que santo Tomás de modo tão grosseiro se utilizasse do trabalho de outro autor. Ademais, hoje é pacífico que se deu o contrário: Raimundo Martinho aproveitara textos da SCG para elaborar a sua obra, aliás bastante considerável (54).

4. A data da composição

Um assunto que tem provocado muita polêmica é o da época em que a SCG foi escrita. Muitas são as versões a respeito de quando ela foi iniciada, continuada e terminada. Baseados em argumentos tirados da crítica interna, da crítica externa da obra e das situações históricas do tempo de magistério de santo Tomás, os críticos apresentam conclusões díspares. Segundo a edição Leonina, a obra foi redigida entre 1257 e 1264. Para outros críticos, foi iniciada em Paris, em 1259 e terminada em Orvieto, em 1264. O monge beneditino da abadia inglesa de Quarr, Dom Pedro Marc, que dedicara grande parte da sua vida ao estudo crítico das obras do Angélico, em mais de trezentas páginas dedicadas a análise da SCG chegou a seguinte conclusão:

"1º) Com muita certeza foi a obra composta, na sua maior parte, durante o segundo magistério de Tomás, em Paris;

2º) Com muita probabilidade foi pedida a Tomás pelo frei Raimundo Martinho, chamado são Raimundo de Penaforte, durante o mês de novembro de 1269, ou, pelo menos, entre o início de novembro de 1269 e o meado de março de 1270;

3º) É certo que fora terminada não muito aquém do ano de 1273, logo entregue aos frades de Barcinome, e utilizada pela primeira vez pelo frei Raimundo Martinho" (55).

Aceita essa cronologia, verifica-se que a obra foi escrita simultaneamente com a Suma Teológica (1267-1274) e com o Compêndio de Teologia (1272-1273), outros livros do Angélico que apresentam a mesma doutrina da SCG. Essa identidade doutrinária obviamente retrata a simultaneidade das redações.

5. O conteúdo

A SCG é uma obra teológica que enfatiza a função apologética da Teologia, sem omitir a natureza própria desta ciência. O conteúdo da obra facilmente se depreende da leitura de suas páginas, porque o autor, seguindo a sua peculiar clareza no desenvolvimento e na distribuição dos assuntos, antepõe sempre aos temas a serem tratados a divisão dos mesmos.

De início, na leitura da SCG, verifica-se que santo Tomás, nos livros I, II e III, estuda os dados do conhecimento da razão natural no tocante a Deus e às suas obras. No livro IV, anali-

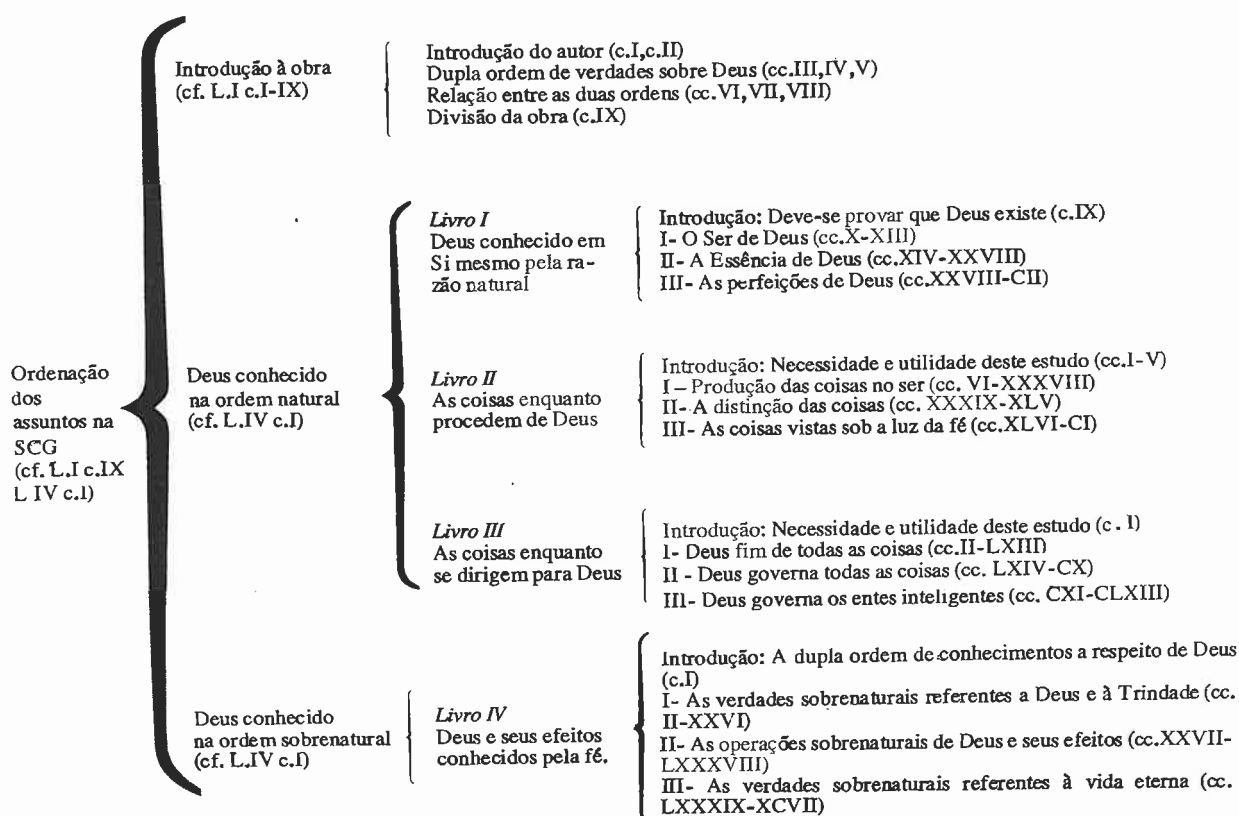
52. Cf. FRAILE OP, Guillermo, ob. cit., p. 851/852.
53. Cf. S.T. III. 12, 2; 62, 6 ad 3; II II. 8,6.
54. Sobre os percalços da questão, ver as Introduções à S.C.G. das edições da BAC (p. 18) e da Marietti (p. 53ss).
55. Cf. "Introductio", in Edição S.C.G., Marietti, 1967, p. 374.

sa os dados da fé nos mistérios da Trindade, da Encarnação, dos Sacramentos e da Vida Eterna. A prespectiva da obra é, pois, teocêntrica.

Os três primeiros Livros contêm, desenvolvidos em maior ou menor extensão, segundo as exigências ocasionais do tema, a doutrina sobre Deus, o cosmos e o homem, enquanto conhecida pela razão natural, mas que acidentalmente pode ter sido revelada. Abrange o que se chama de "preâmbulos da fé". Encontra-se nestes livros uma exposição completa do pensamento filosófico de santo Tomás. Desse modo, a última obra filosófica do Angélico completa o primeiro esboço da sua filosofia consignando no opúsculo De Ente et Essentia. *No entanto, verifica-se em ambos os escritos a colocação dos mesmos princípios filosóficos.*

O livro IV relata a visão teológica do Doutor Angélico e contém uma síntese do seu pensamento teológico. Segue o esquema das outras obras congêneres, como adiante se verá, acentuando, no entanto, o aspecto apologético.

A SCG contém, portanto, os elementos essenciais da Filosofia e da Teologia do grande mestre, aliás indissociáveis, de modo a esclarecer aqueles que iriam levar a mensagem evangélica aos maometanos, aos judeus e aos albigenses, como também aqueles que enfrentariam as correntes teológicas existentes nas universidades da época, a respeito das verdades que a razão pode atingir e que Deus revelou aos homens. Trata-se, pois, de uma autêntica e acabada obra teológica, e não sem razão lê-se-lhe no título: Liber de veritate catholicae fidei.

O seguinte esquema, elaborado segundo as indicações do próprio texto, expõe o conteúdo da obra:

6. O gênero literário

Múltiplos são os gêneros literários adotados nas obras de santo Tomás: comentários aos livros sagrados e a obras de teólogos e filósofos; tratados exclusivamente filosóficos, teológicos ou canônicos; cartas, poesias, polêmica, etc. É admirável como o genial mestre adapta-se a cada gênero literário com grande versatilidade, respeitando integralmente a natureza de cada um.

Discussões têm sido suscitadas a respeito da caracterização do gênero literário da SCG. Será uma obra de Teologia ou de Filosofia? Nada menos que cinco edições da SCG do passado pretenderam intitulá-la Summa Philosophica *(56). Como os três primeiros livros da obra abordam temas filosóficos, apressadamente se pode concluir que se trata de um trabalho exclusivo ou prevalentemente filosófico. Porém, me-*

56. Ob. cit., p. 535, nota 2.

diante uma análise mais atenta, concluir-se-á que a SCG é obra formal e prevalentemente teológica, no exercício da função apologética da Teologia.

É evidente que a maior extensão de seu conteúdo refere-se a temas filosóficos, mas todos eles focalizados em perspectiva teológica, temas, como vimos acima, atinentes aos "preâmbulos da fé", ou usados como instrumento da Teologia. Ademais, se santo Tomás pretendesse escrever uma obra filosófica, não traria a abundância de textos escriturísticos para a confirmação dos argumentos e das conclusões contidos nos três primeiros livros, e não teria inserido neles assuntos como: pecado, graça divina, anjos, demônios, milagres, bem-aventuranças, vida eterna — temas estes encontrados no livro III. Nas obras exclusivamente filosóficas do Angélico, não há referência alguma a questões da fé nem há citações da Escritura.

Santo Tomás escreveu a SCG para pessoas que conheciam a ciência teológica, a fim de que se capacitassem, das verdades da fé e dos erros contidos nas idéias arábicas, judaicas e albigenses e nas dos filósofos averroístas, de modo a poderem apresentar aos "gentios" e "infiéis" a fé católica confrontada com essas idéias. É, por conseguinte, obra apologética. Este qualificativo deve ser tomado aqui em sentido amplo: apresentação da mensagem, refutação de erros, defesa da fé, concordância em pontos doutrinários. Embora obra apologética, há relativo equilíbrio entre os 256 capítulos que contestam erros e os 207 que expõem positivamente a verdade católica. O binômio assinalado no seu título expressa esse equilíbrio: Liber de veritate fidei catholice contra errores infidelium.

Não se deve esquecer que santo Tomás tem sempre em vista, ao escrever a SCG, que está exercendo a função de sábio, e de sábio católico, segundo se pode induzir das suas admiráveis palavras contidas nos capítulos II e III do livro I.

A SCG é um tratado de ciência teológica, mas Teologia vista como ciência no sentido próprio do termo ciência (57) e como sabedoria: "A doutrina sagrada trata de Deus de modo muito próprio, enquanto Deus é a causa suprema, e não apenas quanto ao que se pode dele conhecer mediante as criaturas (o que também os filósofos conheceram, como se lê na Carta aos Romanos — 'O que é conhecido de Deus lhes foi manifestado' — 1,19), como também quanto ao que só ele pode conhecer de si mesmo e comunicar aos outros pela Revelação. Por isso, a doutrina sagrada é a sabedoria por excelência" (58).

7. O estilo

Como santo Tomás faz concordar o gênero literário das suas obras com o conteúdo das mesmas de modo perfeito, também com habilidade literária consegue dar à redação o estilo que ela pede. Evidentemente Agostinho, quanto ao seu encantador estilo literário, com seus paralelos, paradoxos e com sua vivacidade, supera Tomás de Aquino. Contudo, não se há de negar a originalidade e uma certa beleza do estilo trabalhado pelo Angélico. Assim é que, Paulo VI, na Carta Lumen Ecclesiae, *ressalta a justeza do estilo de Tomás, que "contribui para a validade perene da sua doutrina [e assim,] conseguiu chegar a uma linguagem límpida, sóbria e essencial" (59).*

A leitura dos manuscritos da obra revela que o seu autor escrevia ao correr da pena, até com alguma rapidez, corrigindo as palavras e as frases menos adequadas, e consignando no papel um pensamento lógico, cristalino, profundo. Não se encontram palavras ou frases de efeito puramente literário, sendo elas exatas e destinadas somente a expressar idéias claras. Totalmente absorvido nessas idéias, o Doutor Angélico deseja apenas que a palavra as retrate. E que as retrate enquanto representam a verdade. Daí a nota eminentemente objetiva, impessoal do seu estilo. Como Sertillanges bem observa: "Santo Tomás expõe e prova; mas jamais afirma; muito menos declara. Ele diz: 'isto é necessário, isto é impossível, ou mesmo: 'parece'. Mas essas fórmulas são no seu pensamento a expressão de um relacionamento com as coisas, não uma relação da verdade com ele. As locuções tão comuns entre nós: 'eu creio, eu considero, eu me persuado', lhes são desconhecidas; ele não dá peso algum a uma idéia pessoal" (60).

O conteúdo objetivo, lógico e profundo de suas obras, naturalmente, estava a exigir do Angélico redigi-las em estilo claro, direto, conseqüente e suscinto. Freqüentemente usa de exemplos para o esclarecimento dos temas que aborda. Daí a índole eminentemente pedagógica do seu estilo, procurando ainda sempre esclarecer os leitores segundo a capacidade de cada um. Assim é que o estilo adotado na Suma Teológica, escrita para estudantes, é outro que o da SCG, exarada para conhecedores já vividos na Teologia. Mas esses recursos pedagógicos jamais ofuscariam a evidência da verdade transmitida e a lógica dos argumentos. Santo Tomás fugia em geral das metáforas. Assim escreve: "Dizer algo mediante metáforas pertence aos poetas, [...] dizer algo assim não é suficiente para conhecer a natureza da coisa, porque a realidade natural que se recebe por metáfora não fica esclarecida" (61).

A análise da SCG revela a prevalência de um estilo conseqüente, o que se evidencia não só na lógica de visão geral das partes da obra, como também na seqüência lógica dos capítulos e dos argumentos. Os temas são tratados em um só

57. Cf. S.T. I. 1, 7.
58. Cf. S.T. I. 1, 6.

59. Enc. "Lumen Ecclesiae", nº 20.
60. SERTILLANGES OP, "Les Grandes Thèses de la Philosophie Thomiste", Lib. Blond et Gay, Paris, 1928. p. 6.
61. In II "Meteoroligicorum", 5 nº 4; cf. in II Anal. Post. 16, nº 08.

capítulo ou em grupos de capítulos, refutando erros ou propondo a verdade. Verifica-se que é a intenção do autor esgotar os assuntos de que trata, tal multiplicidade de argumentos que apresenta para provar ou rejeitar uma tese, o que não se verifica em outras obras suas. Os argumentos sucedem-se concatenados por advérbios diferentes (autem, item, adhuc, amplius, deinde, ideo, praeterea, quidem, rursus, ex his autem) que determinam diversamente o relacionamento dos mesmos.

Por vezes se ouvem, em nossos dias, restrições ao estilo de santo Tomás, parecendo a alguns ser enfadonho, monótono, e, a outros, incompreensível. Justifica-se que assim seja, devido à mentalidade imaginativa e visual do homem de hoje, e até envolvida por certa superficialidade. Estamos no "século da imagem".

Evidentemente, para a leitura proveitosa das obras do Angélico há necessidade de uma ascese intelectual que, depois de adquirida, reconhece a preciosidade doutrinária dos textos. Verifica-se então que a falha não é da obra, mas do leitor.

8. Comparação da Suma Contra os Gentios com Outras Obras Congêneres de Santo Tomás

Inúmeras são as publicações, vindas da fecunda atividade literária de Tomás, versando sobre temas teológicos. Afora as que se restringiam ao comentário de obras de outros autores, nas quais ficava muito preso aos textos comentados, e as que relatavam disputas universitárias, como também as sínteses teológicas de menor relevância, três sobrelevam às demais pela importância: a Suma Teológica, a Suma Contra os Gentios e o Compêndio de Teologia. Visava o autor apresentar, nas três, sínteses completas da Teologia, porém, só a SCG foi terminada, pois a morte impediu-o de completar as outras duas. Há fortes indícios de que as três estavam sendo elaboradas simultaneamente, no término da vida, visto principalmente identificarem-se na exposição dos temas principais.

Vejamos, pois, primeiramente, em que se identificavam. A noção de Teologia, com grande precisão exposta na introdução da Suma Teológica, isto é, explicação dos dados revelados em perspectiva científica, argumentativa e sapiencial, informa os três tratados. Neles considerou santo Tomás os assuntos sob o aspecto filosófico e sob o aspecto teológico, e o mesmo esquema de seqüência dos assuntos tratados é seguido nas três: quanto ao plano natural – causa primeira, providência divina, fim último; no plano sobrenatural – Trindade, Encarnação, Vida Eterna. Nota-se, ainda, nas três obras, a superabundância de citações bíblicas e a mesma doutrina, quer filosófica quer teológica, que se compendia nelas. Consideremos, agora, as diferenças dos três tratados.

Se essencialmente esses tratados identificam-se pelo conteúdo – a exposição completa do pensamento tomista diversifica-se pelos destinatários, pela perspectiva teológica, pelo método e pelo estilo.

Quanto aos destinatários, a Suma Teológica foi redigida "para ensinar aos iniciantes", "aos noviços" da Teologia, segundo esclarece o próprio autor no prólogo dessa monumental obra. O Compêndio de Teologia, destinado a um confrade e amigo, visava a auxiliá-lo nas especulações teológicas e no exercício da piedade. Persegue uma finalidade primeiramente espiritual. Na SCG exerce o Angélico a função do sábio católico que expõe a Teologia em contexto sapiencial, pois, na Suma Teológica visava apenas erudire incipientes, *mas nesta obra,* instruere provectos. *Já esclarecemos acima a quem ela fora destinada (62).*

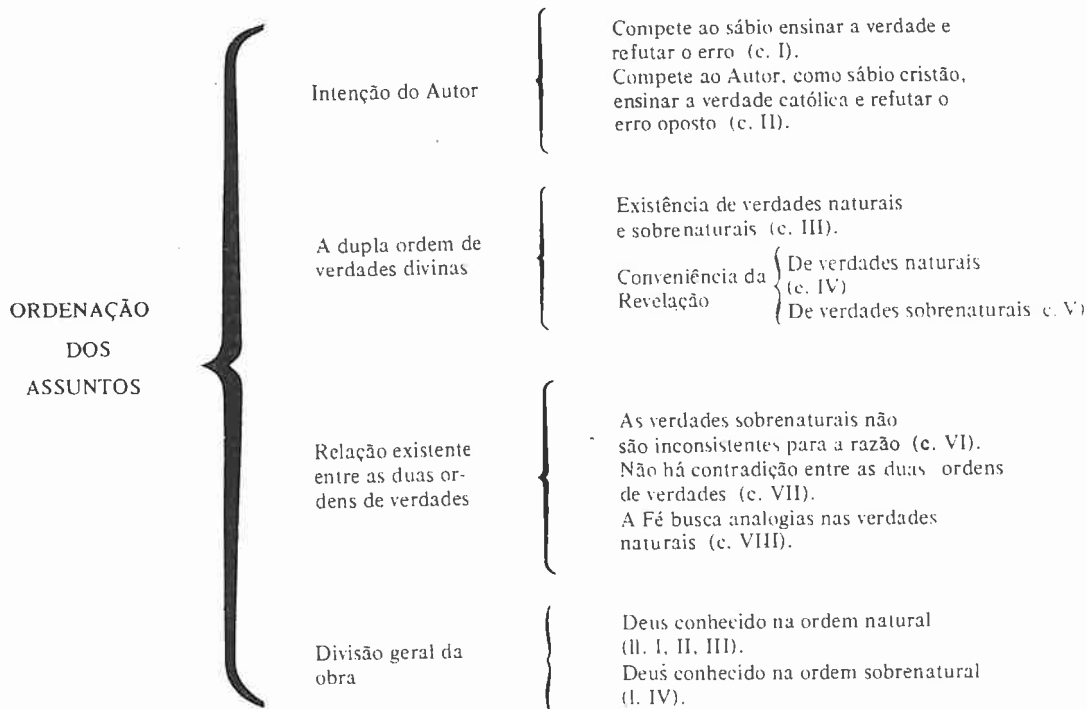
Quanto à perspectiva teológica, escreveu a Suma Teológica para facilitar os iniciantes na Teologia a bem apreenderem esta ciência, evitando os defeitos do seu ensino, que na época não eram poucos. Trata-se de uma obra de cunho escolar. O Compêndio de Teologia contém a Teologia numa visão de espiritualidade para ser captada por teólogos já aclimatados no trato dessa ciência. A distribuição dos temas buscada em santo Agostinho indica que se está diante de um livro de aplicação na vida prática. Acima já foi relatada a perspectiva teológica da SCG.

Quanto ao método, este não é o mesmo nas três obras, devido naturalmente aos destinatários e à índole teológica das mesmas. O aplicado na Suma Teológica é de rígida seqüência de partes, questões, artigos e cada um destes também esquematizado identicamente. No Compêndio de Teologia, o método, na primeira parte, é silogístico, como o é na Suma Teológica, mas, na segunda parte, inacabada, torna-se mais flexível. A SCG tem os seus temas desenvolvidos em seqüência lógica, como vimos, mas nela Tomás os expõe exaustivamente e os agrupa em número maior ou menor de capítulos.

Quanto ao estilo literário, as três obras seguem as linhas gerais do estilo próprio do Angélico. Na Suma Teológica, em consonância com o método da mesma, a redação é a de um professor que ensina. No Compêndio de Teologia, de um teólogo que escreve para teólogos. Na SCG o estilo é mais discursivo, e o autor entra em pormenores que levam os assuntos a serem tratados com muita extensão. Aqui revela-se o santo, inflamado pelo amor de Deus, que deseja tirar os homens do erro e levá-los à verdade.

62. "Aqui resta somente dizer que a SCG não é diretamente dirigida aos infiéis: foi feita para os fiéis que iriam confrontar-se com eles. É, de certo modo, um plano de batalha, uma previsão da tática a ser usada e das precauções a serem tomadas. [...] Pode-se, assim, encontrar na SCG uma espécie de imensa reserva, admirável e funcionalmente disciplinada, de elementos que poderão servir para apresentar aos infiéis da verdade da fé cristã (PATFOORT, Ob. cit., p. 118/119).

LIVRO
I

Introdução à obra

CAP. I. - QUOD SIT OFFICIUM SAPIENTIS.

1. — VERITATEM MEDITABITUR GUTTUR MEUM, ET LABIA MEA DETESTABUNTUR IMPIUM. PROV. 8, 7.

2. — *a*) Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum PHILOSOPHUS censet, communiter obtinuit ut *sapientes* dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant. Unde inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a PHILOSOPHO ponitur quod *sapientis est ordinare*.

b) Omnium autem ordinatorum ad finem, gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est: tunc enim unaquaeque res optime disponitur cum ad suum finem convenienter ordinatur; finis enim est bonum uniuscuiusque. Unde videmus in artibus unam alterius esse gubernativam et quasi principem, ad quam pertinet eius finis: sicut medicinalis ars pigmentariae principatur et eam ordinat, propter hoc quod sanitas, circa quam medicinalis versatur, finis est omnium pigmentorum, quae arte pigmentaria conficiuntur. Et simile apparet in arte gubernatoria respectu navifactivae; et in militari respectu equestris et omnis bellici apparatus. Quae quidem artes aliis principantes *architectonicae* nominantur, quasi *principales artes*: unde et earum artifices, qui

CAPÍTULO I
QUAL É O OFÍCIO DO SÁBIO

Minha boca publicará a verdade e meus lábios odeiam a impiedade (Pr 8, 7).

1. A terminologia vulgar, que o Filósofo diz ser conveniente respeitar ao se dar nome às coisas (II Tópicos 1, 109a), preferiu em geral julgar como sábios aqueles que diretamente ordenam as coisas e as governam com habilidade. Por isso, entre outras funções que os homens atribuem ao sábio, a de que *pertence ao sábio ordenar* é proposta pelo Filósofo (I Metafísica 2, 982a; Cmt 2, 42-43). Ora, a regra do governo e da ordenação de todas as coisas que se dirigem para um fim deve ser assumida deste fim. Assim, cada coisa fica otimamente disposta enquanto se ordena convenientemente para o seu fim, visto ser o fim o bem de cada uma. Por esse motivo, vê-se também que, nas artes, tem o governo e como que o principado sobre as outras aquela à qual pertence o fim. Por exemplo: a arte médica governa e ordena a arte farmacêutica porque a saúde, que é objeto da medicina, é o fim de todos os medicamentos preparados na farmácia. Coisa semelhante acontece na arte da navegação com relação a arte da construção naval, bem como na arte militar com relação à arte eqüestre e a toda indústria bélica. Essas artes que têm o principado sobre as outras são denominadas *arquitetônicas* ou artes principais. Daí os seus artífices — que

são chamados arquitetos — reclamarem para si o nome de sábios.

2. Como, porém, os supramencionados artistas que tratam dos fins de coisas singulares não atingem o fim universal de todas as coisas, são, por isso, chamados de sábios desta ou daquela coisa. E é neste sentido que são Paulo escreve: *Como sábio arquiteto coloquei o fundamento* (1 Cor 3, 10).

O nome de sábio, porém, é simplesmente reservado só para quem se dedica à consideração do fim do universo, que é também o princípio. De onde afirma o Filósofo que *pertence ao sábio considerar as altíssimas causas* (I Metafísica 1, 981a — 2, 982a; Cmt 1 e 2, 24-28 e 49).

3. O fim último de cada coisa é intencionado pelo seu primeiro autor ou motor. O primeiro autor e motor do universo é o intelecto, como mais além se verá (cf infra l. I, c. XLIV; l. II, c. XXIV). Convém, pois, que o fim último do universo seja o bem do intelecto, que é a verdade. Donde ser a verdade o fim último de todo o universo. Donde, também, convir à sabedoria entregar-se, acima de tudo, à sua consideração.

Justamente para a manifestação da verdade é que a sabedoria divina encarnada veio ao mundo, como bem o afirma são João: *Eu aqui nasci e vim ao mundo para dar testemunho da verdade* (Jo 18, 37).

Esclarece também o Filósofo que a Filosofia Primeira *é a ciência da verdade* (II Metafísica 1,993b; Cmt 2, 298). Não porém de qualquer verdade, mas daquela verdade que é a origem de toda verdade, isto é, a que pertence ao primeiro princípio do ser e de todas as coisas. Donde também ser a verdade o princípio de toda verdade, já que as coisas estão dispostas na verdade como no ser.

4. Pertence, com efeito, ao que aceita um dos termos contrários refutar o outro, como, por exemplo, acontece na medicina: esta trata da saúde e afasta a doença. Portanto, como pertence ao sábio considerar principalmente o primeiro princípio e discorrer sobre os outros, pertence-lhe impugnar também o erro contrário.

5. É, pois, mui convenientemente declarado pela boca da Sabedoria o duplo ofício do sábio, no texto supracolocado. Refere-se ele à verdade divina meditada, que por antonomásia é a verdade, quando diz: *Minha boca publicará a verdade*. Refere-se à impugnação do erro contrário à verdade, quando diz: *Os meus lábios odeiam a impiedade*. Está aqui designada a falsidade contrária à religião, pois esta também se chama de *piedade*. Daí a falsidade, que lhe é contrária, assumir para si o nome de *impiedade*.

architectores vocantur, nomen sibi vindicant sapientum.

3. — *a*) Quia vero praedicti artifices, singularium quarundam rerum fines pertractantes, ad finem universalem omnium non pertingunt, dicuntur quidem sapientes huius vel illius rei, secundum quem modum dicitur I *Cor.* 3,10, *ut sapiens architectus, fundamentum posui;*

b) nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur, qui item est universitatis principium; unde secundum PHILOSOPHUM, sapientis est *causas altissimas* considerare.

4. — *a*) Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur. Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere.

b) Et ideo ad veritatis manifestationem divina Sapientia carne induta se venisse in mundum testatur, dicens, IOAN. 18, 37: *Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.*

5. — Sed et Primam Philosophiam PHILOSOPHUS determinat esse *scientiam veritatis;* non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse.

6. — Eiusdem autem est unum contrariorum prosequi et aliud refutare sicut medicina, quae sanitatem operatur, aegritudinem excludit. Unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare.

7. — Convenienter ergo ex ore Sapientiae duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur: scilicet veritatem divinam, quae antonomastice est veritas, meditatam eloqui, quod tangit cum dicit, *Veritatem meditabitur guttur meum;* et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit cum dicit, *et labia mea detestabuntur impium*, per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quae religioni contraria est, quae etiam *pietas* nominatur, unde et falsitas contraria ei *impietatis* sibi nomen assumit.

CAP. II. - QUAE SIT IN HOC OPERE AUCTORIS INTENTIO.

LOCI CONGR. - *a*) quoad studium sapientiae: *Principium*[1] (1199-1202); *Principium*[2] (1211); *Hebdom.* Prolog. (1-4); *Tit.* I, lect. 3 (22); II-II, q. 180, a. 7; I *Metaphys.* lect. 3 (60-64); X *Ethic.* lect. 10 (2090-2092).
b) quoad methodum disputandi: I *Sent.* Prolog. a. 5; *Trinit.* prooem. q. 2, a. 3; *Ration.*, cap. 2 (956); *Ioan.* I, lect. 15 (293); II *Tim.* 2, lect. 2 (60-62); 3, lect. 3 (127-128); *Tit.* I, lect. 3 (24); I, q. 1, a. 8; II-II, q. 10, a. 7; *Quodlib.* IV, q. 9, a. 3; *Resp. artic. XLII* (772); *ibid. art. XXXII* (805).

8. — INTER omnia vero hominum studia sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius.

a) Perfectius quidem, quia inquantum homo sapientiae studium dat, intantum verae beatitudinis iam aliquam partem habet unde SAPIENS dicit, *Beatus vir qui in sapientia morabitur*, *Eccli.* 14, 22.

b) Sublimius autem est quia per ipsum homo praecipue ad divinam similitudinem accedit, quae *omnia in sapientia* fecit: unde, quia similitudo causa est dilectionis, sapientiae studium praecipue Deo per amicitiam coniungit; propter quod *Sap.* 7, 14 dicitur quod sapientia *infinitus thesaurus est hominibus, quo qui usi sunt, facti sunt participes amicitiae Dei*.

c) Utilius autem est quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur: *concupiscentia* enim *sapientiae deducet ad regnum perpetuum*, *Sap.* 6, 21.

d) Iucundius autem est quia *non habet amaritudinem conversatio illius nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium*, *Sap.* 8, 16.

9. — Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem quam FIDES CATHOLICA profitetur, pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis HILARII utar, *ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me* Deo *conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur*.

10. — Contra singulorum autem errores difficile est procedere, propter duo. Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega ut ex his quae dicunt possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum gentilium quorum positiones scire poterant quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi.

11. — *a*) Secundo, quia quidam eorum, ut MAHUMETISTAE et pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra IUDAEOS disputare possumus per Vetus Testamentum, contra HAERETICOS per Novum. Hi vero neutrum recipiunt.

b) Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in rebus divinis deficiens est.

12. — Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus qui errores per eam excludantur: et quomodo demonstrativa veritas, FIDEI CHRISTIANAE RELIGIONIS concordet.

CAPÍTULO II
A INTENÇÃO DO AUTOR NESTA OBRA

1. Entre os estudos humanos, o da sabedoria é o mais perfeito, o mais sublime, o mais útil e o mais alegre.

O mais perfeito, porque enquanto o homem entrega-se ao estudo da sabedoria já vai participando, de algum modo, da verdadeira beatitude. Por isso, diz o sábio: *Feliz o homem que permanece na sabedoria* (Eclo 14, 22).

O mais sublime, porque por ele o homem aproxima-se o mais possível da semelhança de Deus, o qual *fez todas as coisas sabiamente* (Sl 103, 24). E porque a semelhança é causa do amor, o estudo da sabedoria nos une de modo precípuo a Deus, pela amizade. Por esta razão se diz no livro da Sabedoria: *A sabedoria é um tesouro infinito para os homens, que, ao usarem dele, fazem-se participantes da amizade de Deus* (Sb 7, 14).

O mais útil, porque pela própria sabedoria chega-se ao reino da imortalidade, conforme se lê no mesmo livro: *O desejo da sabedoria conduz ao reino eterno* (Sb 6, 21).

O mais alegre, finalmente, porque está também escrito neste livro: *A sua companhia não é amarga, nem enfadonha é sua convivência, mas alegre e cheia de gáudio* (Sb 8, 16).

2. Confiando na piedade divina para prosseguir neste ofício de sábio, embora isto exceda nossas forças, temos por firme propósito manifestar, na medida do possível, a verdade que a fé católica professa, eliminando os erros contrários a ela. Por isso, sirvo-me aqui das palavras de Hilário: *Estou consciente de que o principal ofício da minha vida é referente a Deus, de modo que toda palavra minha e todos os meus sentidos dele falem* (I Sobre a Trindade 37; PL 10, 48D).

3. Por dois motivos é difícil tratar de cada um dos erros.

Primeiro, porque não nos são bastante conhecidas as palavras sacrílegas de cada um dos que erram, para que delas possamos tirar os argumentos e destruir-lhes os erros. Foi deste processo que usaram os antigos doutores para destruírem os erros dos gentios, cujas posições podiam conhecer por terem sido eles mesmos gentios, ou, pelo menos, com eles terem convivido e assim conhecerem-lhes as doutrinas.

Segundo, porque entre os que erram, alguns, como os maometanos e os pagãos, não aceitam, como nós, a autoridade de algum texto das Escrituras, pelo qual possam ser convencidos. Por meio delas, no entanto, podemos disputar contra os judeus, usando do Velho Testamento, e contra os heréticos, usando do Novo. Mas não o podemos contra quem não aceita nenhum dos dois.

4. Por esses motivos, deve-se recorrer à razão natural, com a qual todos são obrigados a concordar. Além disso, ao investigarmos uma verdade, juntamente mostraremos os erros por ela excluídos e como a verdade racional concorda com a fé da religião cristã.

CAPÍTULO III
QUAL O MODO POSSÍVEL DE SE MANIFESTAR A VERDADE

1. Não há um só modo de se manifestar toda a verdade. Boécio cita-o, qualificando como *muito bem dito* (Sobre a Trindade 2; PL 64, 1250A), o seguinte texto do Filósofo: *É próprio daquele que tem a razão bem ordenada, tentar apreender a realidade de cada coisa, enquanto o permitir a natureza desta* (I Ética 1, 1094b; Cmt 3, 36). Assim sendo, é necessário, em primeiro lugar, mostrar qual o modo possível de se manifestar a verdade proposta.

2. Há, com efeito, duas ordens de verdades que afirmamos de Deus. Algumas são verdades referentes a Deus e que excedem toda capacidade da razão humana, como, por exemplo, Deus ser trino e uno. Outras são aquelas as quais a razão pode admitir, como, por exemplo, Deus ser, Deus ser uno, e outras semelhantes. Estas os filósofos, conduzidos pela luz da razão natural, provaram, por via demonstrativa, poderem ser realmente atribuídas a Deus.

3. É evidentíssimo que existem verdades referentes a Deus e que excedem totalmente a capacidade da razão humana. Ora, o princípio de todo conhecimento que a razão apreende em alguma coisa é a intelecção da sua substância. Aliás, segundo ensinamento do Filósofo, o princípio da demonstração é *o que a coisa é* (II Analíticos Posteriores 3, 90b; Cmt 2, 427). Daí ser conveniente que, segundo o modo pelo qual a inteligência conhece a substância da coisa, seja também o modo de se conhecer tudo que pertence a esta coisa. Por conseguinte, se o intelecto humano compreende a substância de uma coisa, seja de uma pedra ou de um triângulo, nenhuma das realidades inteligíveis desta coisa excede a capacidade da razão humana.

Porém, com relação a Deus, tal não acontece. Isto porque o intelecto humano não pode chegar a apreender a substância divina pela sua capacidade natural. Como o nosso intelecto, no estado da presente vida, tem o conhecimento iniciado nos sentidos, aquelas coisas que não caem nos sentidos não podem ser apreendidas por ele, a não ser enquanto o conhecimento delas tenha sido deduzido das coisas sensíveis. Ora, as coisas sensíveis não podem levar o nosso intelecto a ver nelas o que é a substância divina, porque elas são efeitos não equivalentes à virtude da causa.

Contudo, partindo das coisas sensíveis, o nosso intelecto é levado ao conhecimento divino de modo a conhecer que Deus é, e ao conhecimento de outras realidades que possam ser atribuídas ao primeiro princípio. Há, portanto, alguns atributos inteligíveis de Deus acessíveis à razão humana; outros, porém, que totalmente excedem a capacidade desta mesma razão.

4. A mesma doutrina pode ser facilmente inferida considerando-se a gradação dos diversos intelectos existentes. De dois indivíduos dos quais um penetra, pela inteligência, mais sutilmente em alguma coisa do que o outro, o de intelecto mais agudo tem intelecção de muitas coisas que o outro absolutamente não apreende.

CAP. III. - QUIS MODUS SIT POSSIBILIS DIVINAE VERITATIS MANIFESTANDAE.

LOCI CONGR. - *Nom.* I, lect. 1 (7-12): textum corruptum vel mutilum, integrum ex ms. B. N. lat. 14546, P. PERRIER praebet (*Bull. Thom.* 1951, pag. 141) in n. 7: «... ea traduntur quae *omnibus* cognoscibilia»; in n. 8: «... Nec fides sic coniungit *nos eis...*»; in n. 11, cfr. *infra* ad n. 31; *Ioan.* VI, lect. 5 (947); XVII, lect. 6 (2269); *Rom.* I, lect. 6 (115-122); I *Cor.* I, lect. 3 (43, 45, 55, 57); II *Tim.* III, lect. 3 (124-128); *Verit.* q. 14, a. 9; *Decret.*[1] (1139); II-II, q. 1, a. 5; *Symb.* Prolog. (864-865).

13. — QUIA vero non omnis veritatis manifestandae modus est idem; *disciplinati autem hominis est tantum de unoquoque fidem capere tentare, quantum natura rei permittit, ut* a PHILOSOPHO , *optime dictum* [est et] BOËTIUS introducit , necesse est prius ostendere quis modus sit possibilis ad veritatem propositam manifestandam.

14. — Est autem in his quae de Deo confitemur *duplex veritatis modus* .

a) Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum.

b) Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis [5].

15. — Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet.

16. — *a*) Cum enim principium totius scientiae quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius, eo quod, secundum doctrinam PHILOSOPHI demonstrationis principium est *quod quid est*; oportet quod secundum modum quo substantia rei intelligitur, sit modus eorum quae de re illa cognoscuntur. Unde si intellectus humanus, alicuius rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei facultatem humanae rationis excedet.

b) Quod quidem nobis circa Deum non accidit. Nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus naturali virtute pertingere non potest : cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat; et ideo ea quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibilibus earum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt ut in eis divina substantia videatur quid sit: cum sint effectus causae virtutem non aequantes.

c) Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de Deo quia est, et alia huiusmodi quae oportet attribui primo principio.

d) Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt.

17. — *a*) Adhuc ex intellectuum gradibus idem facile est videre. Duorum enim quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cuius intellectus est ele-

vatior, multa intelligit quae alius omnino capere non potest: sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiae subtiles considerationès capere potest.

b) Intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotae: quia haec distantia inter speciei humanae limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidem angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo: quanto ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit.

c) Multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum quam angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adaequat, et ideo perfecte de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quae de ipso intelligibilia sunt: non autem naturali cognitione angelus de Deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causae virtutem non adaequans. Unde non omnia quae in seipso Deus intelligit, angelus naturali cognitione capere potest : nec ad omnia quae angelus sua naturali virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda.

d) Sicut igitur maximae amentiae esset idiota qui ea quae a philosopho proponuntur falsa esse assereret propter hoc quod ea capere non potest, ita, et multo amplius, nimiae stultitiae est homo si ea quae divinitus angelorum ministerio revelantur falsa esse suspicatur ex hoc quod ratione investigari non possunt.

18. — Adhuc idem manifeste apparet ex defectu quem in rebus cognoscendis quotidie experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus rationes perfecte in pluribus invenire non possumus. Multo igitur amplius illius excellentissimae substantiae omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit.

19. — *a*) Huic etiam consonat dictum PHILOSOPHI, qui in II *Metaphys.* asserit quod *intellectus noster se habet ad prima entium, quae sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem.*

Huic etiam veritati SACRA SCRIPTURA testimonium perhibet. Dicitur enim IOB 11, 7: *Forsitan vestigia Dei comprehendes, et Omnipotentem usque ad perfectum reperies?* Et 36, 26: *Ecce, Deus magnus, vincens scientiam nostram.* Et 1 *Cor.* 13, 9: *Ex parte cognoscimus.*

20. — Non igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, statim quasi falsum abiiciendum est, ut MANICHAEI et plures infidelium putaverunt.

Assim é que, por exemplo, acontece com o místico, que de modo algum pode apreender as sutis considerações da filosofia.

Ora, o intelecto do anjo está mais distante do intelecto humano que o intelecto de um excelente filósofo está de um rude ignorante, pois a distância existente entre estes dois últimos está ainda contida dentro dos limites da espécie humana, limites ultrapassados pelo intelecto angélico. O anjo, na verdade, conhece Deus por efeitos mais nobres que os conhecidos pelo homem, pois a substância angélica, pela qual o anjo é conduzido ao usar da razão natural, para o conhecimento de Deus, é mais digna que as coisas sensíveis e até que a própria alma, pela qual o intelecto humano eleva-se ao conhecimento de Deus.

O intelecto divino, finalmente, excede em muito mais o intelecto angélico que este ao humano. O intelecto divino está adequado à capacidade da sua substância e, por este motivo, tem perfeita intelecção do que é Deus e conhece tudo o que em Deus é inteligível. O intelecto angélico, porém, não conhece naturalmente o que Deus é, porque a própria substância angélica — que leva ao conhecimento de Deus — é efeito não equivalente à virtude da sua causa. Por isso, o anjo não pode, por conhecimento natural, apreender tudo aquilo de que Deus tem intelecção em si mesmo. Do mesmo modo, a razão humana não é suficiente para apreender tudo aquilo de que o intelecto angélico por virtude natural pode ter intelecção.

Como seria imensa estupidez que um idiota, por não poder atingi-las, afirmasse serem falsas as teses de um filósofo, assim também, e muito mais, seria demasiada estultícia suspeitar um homem serem falsas — visto que a razão nelas não pode penetrar — as revelações divinas feitas pelo ministério dos anjos.

5. Evidencia-se também esta argumentação pela consideração do defeito que diariamente experimentamos no conhecimento das coisas. Ora, desconhecemos muitas das propriedades das coisas sensíveis, e até não podemos perfeitamente apreender em muitas delas as razões daquelas propriedades apreendidas pelos sentidos. Ora, não é suficiente em muito mais a razão humana para investigar todas as coisas inteligíveis na substância suprema.

6. Com estes ensinamentos estão de acordo as palavras do Filósofo: *O nosso intelecto está para as primeiras noções dos seres, que em si mesmas são evidentíssimas, como os olhos do morcego para o sol* (II Metafísica 1, 993b; Cmt 1, 279-286).

Também a Sagrada Escritura oferece um testemunho para esta verdade na leitura do livro de Jó: *Por acaso compreendes os vestígios de Deus e perfeitamente descobres o onipotente?* (Jó 11, 7); *Eis o grande Deus que está acima do nosso entendimento* (Jó 36, 26). Afirma também Paulo: *Conhecemos em parte* (1 Cor 13, 9).

7. Por conseguinte, não se pode rejeitar logo como falso, tal qual pensaram os maniqueus e muitos infiéis, tudo o que se afirma de Deus, muito embora a razão não o possa penetrar.

CAPÍTULO IV
A VERDADE DIVINA ACESSÍVEL À RAZÃO É CONVENIENTEMENTE PROPOSTA À FÉ DOS HOMENS

1. Como se viu, há duas ordens de verdades referentes às realidades divinas inteligíveis: uma, a das verdades possíveis de serem investigadas pela razão humana; outra, a daquelas que estão acima de toda capacidade desta razão. Ambas, no entanto, são convenientemente propostas por Deus aos homens para serem acreditadas.

2. Neste capítulo tratar-se-á, em primeiro lugar, das verdades possíveis de serem investigadas pela razão. Assim, não será tido como vão que seja proposto para fé, por inspiração sobrenatural, aquilo que a razão por si mesma é capaz de atingir.

Ora, se essas verdades fossem abandonadas à investigação só da razão, três inconvenientes surgiriam.

3. Um primeiro, porque, se assim acontecesse, poucos homens chegariam ao conhecimento de Deus. Muitos estariam impedidos de descobrir a verdade, que é fruto de assídua investigação, por três motivos.

Alguns, devido à própria constituição natural defeituosa que os dispõe para o conhecimento; estes tais por nenhum esforço poderiam alcançar o grau supremo do conhecimento humano, que consiste no conhecimento de Deus.

Outros, devido aos cuidados necessários para o sustento da família. Convém, sem dúvida, que dentre os homens alguns se entreguem ao cuidado das coisas temporais. Estes, porém, não podem dispender o tempo necessário para o lazer exigido pela investigação contemplativa para alcançar o máximo desta investigação, que consiste justamente no conhecimento de Deus.

Outros, por fim, são impedidos pela preguiça. Ora, para o conhecimento das verdades divinas investigáveis pela razão há necessidade de muitos conhecimentos prévios.

Como o trabalho especulativo de toda a filosofia dirige-se para o conhecimento de Deus, a metafísica — que tem por objeto as verdades divinas — deve ser a última parte da filosofia a ser conhecida.

Sendo assim, não se pode chegar — senão com grande esforço especulativo — à investigação das verdades supramencionadas. No entanto, poucos desejam dar-se a este trabalho por amor à ciência, apesar de ter Deus inserido na mente humana o desejo natural de conhecer aquelas verdades.

4. O segundo inconveniente decorre de que aqueles que chegam a descobrir as verdades divinas não o conseguem senão após diuturna investigação. Tal acontece devido às profundezas das mesmas, pois somente um longo trabalho torna o intelecto apto a compreendê-las por via da razão natural. Tal acontece também porque muitos conhecimentos prévios são exigidos, como dissemos acima. Finalmente, porque no período da juventude, quando a alma é agitada por impulsos de tantas paixões, o homem não está maduro para tão elevado conhecimento da verdade. Por isso é dito: *É na quie-*

CAP. IV. - QUOD VERITAS DIVINORUM AD QUAM NATURALIS RATIO PERTINGIT CONVENIENTER HOMINIBUS CREDENDA PROPONITUR.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 24, a. 3, q.la 1; *Trinit.* lect. 1, q. 1 (3ª) a. 1; *Verit.* q. 14, a. 10; I, q. 1, a. 1; II-II, q. 2, a. 4; *Causis*, lect. 1 (7-8).

21. — DUPLICI igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur.

22. — *a*) Hoc autem de illa primo ostendendum est quae inquisitioni rationis pervia esse potest: ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse.

b) Sequerentur autem tria inconvenientia si huiusmodi veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur.

23. — Unum est quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est inventio veritatis, plurimi impediuntur tribus de causis.

a) Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum: unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit.

b) Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris. Oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem.

c) Quidam autem impediuntur pigritia. Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet: cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur; propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda.

d) Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest. Quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cuius tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.

24. — Secundum inconveniens est quod illi qui ad praedictae veritatis inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent.

a) Tum propter huius veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur.

b) Tum etiam propter multa quae praeexiguntur, ut dictum est.

c) Tum etiam propter hoc quod tempore iuventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cognitionem, sed *in quiescendo fit*

prudens et sciens, ut dicitur in VII *Physic.*

d) Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris: cum Dei cognitio, quae homines maxime perfectos et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his etiam post temporis longitudinem proveniret.

25. — Tertium inconveniens est quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur,

a) propter debilitatem intellectus nostri in iudicando, et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea quae sunt etiam verissime demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant; et praecipue cum videant a diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri.

b) Inter multa etiam vera quae demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio reputatur.

c) Et ideo oportuit per viam fidei fixam certitudinem et puram veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi.

26. — Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet: ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse et absque dubitatione et errore.

27. — Hinc est quod *Ephes.* 4, 17 dicitur: *Iam non ambuletis sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum.* Et ISAIAE 54, 13: *Ponam universos filios tuos doctos a Domino.*

tude que o homem se torna prudente e sábio (VII Física 3, 247b).

Por isso, o gênero humano permaneceria nas maiores trevas de ignorância se apenas a via da razão lhe fosse aberta para o conhecimento de Deus, visto que poucos homens, e somente após longo tempo, chegariam a este conhecimento, que os faz ao máximo perfeitos e bons.

5. O terceiro inconveniente consiste em que a falsidade fortemente se introduz na investigação da verdade feita pela razão, devido à debilidade do nosso intelecto para julgar, e à intromissão das ilusões da fantasia.

Muitos, com efeito, por não perceberem a força da demonstração, põem em dúvida as verdades demonstradas com firme clareza. Aliás, isto acontece principalmente quando aparecem muitos, que se dizem sábios, ensinando teses opostas. Ademais, entre as verdades que vão sendo demonstradas, algumas vezes se imiscui algo de falso que não pode ser demonstrado, mas que é afirmado com argumentação provável ou sofística, tida porém por clara demonstração.

6. Por todos esses motivos foi conveniente que pela via da fé se apresentassem aos homens a firme certeza e a pura verdade das coisas divinas. Foi, pois, vantajoso que a clemência divina determinasse serem tidas como de fé também as verdades que a razão pode por si mesma investigar. Assim, todos podem com facilidade, sem dúvida e sem erro, ser participantes do conhecimento das verdades divinas. Daí estar escrito: *Já não andais como os povos que andam segundo a vaidade dos sentidos, tendo o intelecto obscurecido* (Ef 4, 17); e: *Farei a todos os homens os seus filhos doutrinados pelo Senhor* (Is 54, 13).

CAP. V. - QUOD EA QUAE RATIONE INVESTIGARI NON POSSUNT CONVENIENTER FIDE TENENDA HOMINIBUS PROPONUNTUR.

LOCI CONGR. - *Principium* (1202); I *Sent.* Prolog. a. 1; III *Sent.* dist. 24, q. 3, a. 3, q.la 1; *Trinit.* lect. 1, q. 1 (3ª) a. 1; *Verit.* q. 14, a. 10; II-II, q. 2, a. 3; *Symb.* Prolog. (860-863); *Hebr.* XI, lect. 2 (575); *Comp.* cap. 1 (1), cap. 2 (3).

28. — VIDETUR autem QUIBUSDAM fortasse non debere homini ad credendum proponi illa quae ratio investigare non sufficit cum divina sapientia unicuique secundum modum suae naturae provideat. Et ideo demonstrandum est quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa quae rationem excedunt.

29. — *a*) Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur, oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare, et studio tendere in aliquid quod totum statum praesentis vitae excedit.

b) Et hoc praecipue Christianae Religioni competit, quae singulariter bona spiritualia

CAPÍTULO V
POR QUE AS VERDADES INACESSÍVEIS À INVESTIGAÇÃO DA RAZÃO FORAM CONVENIENTEMENTE PROPOSTAS AOS HOMENS PARA A FÉ

1. Pareceu a alguns que não se devia propor aos homens como de fé as verdades que a razão não é capaz de descobrir, visto que a sabedoria divina providencia para cada coisa o que lhe cabe, segundo a natureza das coisas. Por tal, deve-se provar que foi necessário ter-se proposto ao homem, como de fé divina, também as verdades que excedem a capacidade da razão.

2. Nenhum desejo ou cuidado se dirige para uma coisa se esta não for previamente conhecida. Ora, os homens estão ordenados pela providência divina para um bem mais elevado que o capaz de ser experimentado pela fragilidade humana da presente vida, como após se verá (cf. infra l. 3, c. XLVIII). Devido a isso, foi conveniente que a mente fosse atraída para algo mais alto que o atingido no presente pela nossa razão, de modo que esta aprendesse a desejar algo que excedesse totalmente o estado da presente vida, e se esforçasse para procurá-lo.

Isto pertence propriamente à religião cristã, que promete de modo especial os bens espirituais e eter-

nos. Daí o serem propostos por ela muitos bens que excedem a percepção humana. A lei antiga, que prometia bens temporais, propôs umas poucas verdades que excedem o conhecimento da razão humana.

Também os filósofos, com este intento, procuraram mostrar que há bens mais valiosos que os sensíveis, a fim de levarem os homens, desde os prazeres sensíveis, para a honestidade. Ora, com o gozo destes bens mais valiosos deleitam-se muito mais suavemente os que praticam as virtudes, tanto da vida ativa quanto contemplativa.

3. Foi também necessário terem sido tais verdades propostas à fé dos homens, para que estes tivessem um conhecimento mais veraz de Deus. Com efeito, só conhecemos verdadeiramente Deus quando cremos que ele está acima de tudo aquilo que é possível ser pensado a respeito de Deus pelo homem, dado que a substância divina eleva-se acima do conhecimento natural do homem, como já foi dito acima (cf. supra c. III). Por isso, pelo fato de que são propostas ao homem verdades a respeito de Deus que excedem a razão, firma-se no homem a opinião de que Deus é algo acima de tudo aquilo que se possa pensar.

4. Disto vem também para o homem uma utilidade, qual seja o afastamento da presunção, que é a mãe do erro. Há muitos, de fato, tão presunçosos da sua capacidade mental que julgam abarcar toda a natureza das coisas pelo seu intelecto, e pensam que tudo que vêem é verdadeiro e falso o que não vêem. Para que, pois, o espírito humano, libertado desta presunção, se aproximasse da modesta investigação da verdade, necessário foi proporem-se ao homem algumas verdades divinas que lhe excedessem o intelecto.

5. Encontra-se uma outra utilidade no que narra o Filósofo (X Ética 7, 1177b; Cmt 2, 2107). Um certo Simônides, desejando persuadir os homens a que abandonassem o conhecimento das coisas divinas e aplicassem a razão só às coisas humanas, dizia-lhes: *Basta ao homem saber as coisas humanas, e ao mortal, as coisas mortais*. Contestava-o o Filósofo, então: *O homem deve, na medida do possível, elevar-se às coisas imortais e divinas*. Afirma o mesmo (I Sobre as partes dos animais 5,644b), que embora pouco captemos das substâncias superiores, contudo, este pouco é mais amado e desejado que todo o conhecimento que temos das substâncias inferiores.

Escreve, ainda (II Sobre o Céu e o Mundo 12, 291b; Cmt 17, 450), que, apesar de as questões sobre os corpos celestes serem explicadas limitada e superficialmente, isto traz para o leitor imensa alegria.

Conclui-se, pois, do que dissemos, que por mais imperfeito que seja o nosso conhecimento das coisas sutilíssimas, ele traz para a alma a máxima perfeição.

6. Conclui-se, finalmente, que não obstante a razão humana não poder compreender plenamente as verdades que estão acima de si, contudo, ela adquire grande perfeição se ao menos as admite pela fé.

7. Por isso, é dito no livro do Eclesiástico: *Muitas coisas apresentadas estão acima da razão humana* (Eclo 3, 25), e, na primeira carta aos Coríntios: *A nós, no entanto, Deus revelou pelo seu Espírito* (1 Cor 2, 11).

et aeterna promittit: unde et in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur. Lex autem Vetus, quae temporalia promissa habebat, pauca proposuit quae humanae rationis inquisitionem excederent.

c) Secundum etiam hunc modum PHILOSOPHIS cura fuit, ad hoc ut homines a sensibilium delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere esse alia bona his sensibilibus potiora, quorum gustu multo suavius qui vacant activis vel contemplativis virtutibus delectantur.

30. — Est etiam necessarium huiusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solum Deum vere cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est: eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra (cap. 3) ostensum est. Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio quod Deus sit aliquid supra id quod cogitare potest.

31. — Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet praesumptionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes ut totam rerum naturam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus quae omnino intellectum eius excederent.

32. — *a*) Apparet etiam alia utilitas ex dictis PHILOSOPHI in X *Ethicor.* Cum enim SIMONIDES quidam homini praetermittendam divinam cognitionem persuaderet et humanis rebus ingenium applicandum, *oportere* inquiens *humana sapere hominem et mortalia mortalem;* contra eum PHILOSOPHUS dicit quod *homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest.*

b) Unde in XI *de Animal.* dicit, quod, quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen illud modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus.

c) Dicit etiam in II *Cael. et Mund.* quod cum de corporibus caelestibus quaestiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium eius.

d) Ex quibus omnibus apparet quod de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert.

33. — Et ideo, quamvis ea quae supra rationem sunt ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur si saltem ea qualitercumque teneat fide.

34. — *a*) Et ideo dicitur *Eccli.* 3, 25: *Plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi.*

b) *Et* 1 *Cor.* 2: 11 *Quae sunt Dei nemo novit nisi Spiritus Dei;* 10 *nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum.*

CAP. VI. - QUOD ASSENTIRE HIS QUAE SUNT FIDEI NON EST LEVITATIS QUAMVIS SUPRA RATIONEM SINT.

LOCI CONGR. - *Matth.* XI (959); *Ioan.* IV, lect. 7 (685); I *Cor.* XV, lect. 1 (890); II *Tim.* 1, lect. 4 (27): « per evidentissimam rationem »; *Hebr.* II, lect. 1 (98, 99); *Ration.* cap. 7 (996, 997); II-II, q. 1, a. 4 ad 2; q. 178, a. 1; III, q. 43, a. 4; *Symb.* Prolog. (867); *Comp.* cap. 136 (276); *infra* **3941**.

35. — HUIUSMODI autem veritati, *cui ratio humana experimentum* non *praebet,* fidem adhibentes non leviter credunt, quasi indoctas *fabulas secuti,* ut 2 PETR. 1, 16, dicitur.

36. — Haec enim divinae *Sapientiae secreta* ipsa divina Sapientia, quae omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare: quae sui praesentiam et doctrinae et inspirationis veritatem, convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit quae totius naturae superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, caelestium corporum mirabili immutatione; et, quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotae et simplices, dono Spiritus Sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur.

37. — Quibus inspectis, praedictae probationis efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium, sed sapientissimorum hominum, ad Fidem Christianam convolavit, in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur et omnia quae in mundo sunt contemni docentur; quibus animos mortalium assentire et maximum miraculorum est, et manifestum divinae inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur.

38. — Hoc autem non subito neque a casu, sed ex divina dispositione factum esse, manifestum est ex hoc quod hoc se facturum Deus multis ante prophetarum praedixit oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostrae fidei testimonium adhibentes.

39. — Huius quidem confirmationis modus tangitur *Hebr.* 2: 3 *Quae,* scilicet humana salus, *cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt in nos confirmata est,* 4 *contestante Deo signis et portentis et variis Spiritus Sancti distributionibus.*

40. — Haec autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem christianam indicium certissimum est praeteritorum signorum: ut ea ulterius iterari necesse non sit, cum in suo effectu appareant evidenter. Esset enim omnibus signis mirabilius si ad credendum tam ardua, et ad operandum tam difficilia, et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus. Quamvis non cesset Deus etiam nostris temporibus, ad confirmationem fidei, per sanctos suos miracula operari.

41 — Hi vero qui sectas errorum introduxerunt processerunt via contraria:

CAPÍTULO VI
EMBORA ESTEJAM ACIMA DA RAZÃO, NÃO É LEVIANO CRER NAS VERDADES DA FÉ

1. Aqueles que aceitam pela fé as verdades que estão fora da experiência humana não crêem levianamente, como aqueles que, segundo são Pedro, *seguem fábulas engenhosas* (2 Pd 1, 16).

2. Os segredos da sabedoria divina, ela mesma — que conhece tudo perfeitamente — dignou-se revelar aos homens, mostrando-lhes a sua presença, a verdade da sua doutrina, e inspirando-os, com testemunhos condizentes. Ademais, para confirmar as verdades que excedem o conhecimento natural, realizou ações visíveis que superam a capacidade de toda a natureza, como sejam a cura de doenças, ressurreição dos mortos e maravilhosas mudanças nos corpos celestes. Mais maravilhoso ainda é, inspirando as mentes humanas, ter feito que homens ignorantes e rudes, enriquecidos pelos dons do Espírito Santo, adquirissem instantaneamente tão elevada sabedoria e eloqüência.

Depois de termos considerado tais fatos, acrescente-se agora, para confirmação da eficácia dos mesmos, que uma enorme multidão de homens, não só os rudes como também os sábios, acorreu para a fé cristã. Assim o fizeram, não premidos pela violência das armas, nem pela promessa de prazer, mas também — o que é maravilhoso — sofrendo a perseguição dos tiranos. Além disso, na fé cristã, são expostas as virtudes que excedem todo o intelecto humano, os prazeres são reprimidos e se ensina o desprezo das coisas do mundo. Ora, terem os espíritos humanos concordado com tudo isto é ainda maior milagre e claro efeito da inspiração divina.

Essas coisas não aconteceram de improviso ou por acaso, mas por disposição divina, porque ficou evidenciado que elas se realizaram mais tarde, porquanto Deus as havia predito pelos oráculos de muitos profetas, cujos livros são venerados por todos nós como portadores do testemunho da nossa fé.

Este modo de inspiração das verdades reveladas está lembrado na carta aos Hebreus: *A verdade da salvação, que foi inicialmente transmitida pelo Senhor, foi em nós confirmada por aqueles que a ouviram, comprovando-a Deus por sinais, milagres e por muitos dons do Espírito Santo* (Hb 2, 3).

Tão maravilhosa conversão do mundo para a fé cristã é de tal modo certíssimo indício dos sinais havidos no passado, que eles não precisaram ser reiterados no futuro, visto que os seus efeitos os evidenciavam.

Seria realmente o maior dos sinais miraculosos se o mundo tivesse sido induzido, sem aqueles maravilhosos sinais, por homens rudes e vulgares, a crer em verdades tão elevadas, a realizar coisas tão difíceis e a desprezar bens tão valiosos. Mas ainda: em nossos dias Deus, por meio dos seus santos, não cessa de operar milagres para confirmação da fé.

3. No entanto, os iniciadores de seitas errôneas seguiram caminho oposto, como se tornou patente em

Maomé. Ele seduziu os povos com promessas referentes aos desejos carnais, excitados que são pela concupiscência. Formulou também preceitos conformes àquelas promessas, relaxando, desse modo, as rédeas que seguram os desejos da carne.

Além disso, não apresentou testemunhos da verdade, senão aqueles que facilmente podem ser conhecidos pela razão natural de qualquer medíocre ilustrado. Além disso, introduziu, em verdades que tinha ensinado, fábulas e doutrinas falsas. Também não apresentou sinais sobrenaturias. Ora, só mediante estes há conveniente testemunho da inspiração divina, enquanto uma ação visível, que não pode ser senão divina, mostra que o mestre da verdade está inspirado de modo invisível. Mas Maomé manifestou ter sido enviado pelo poder das armas, que também são sinais dos ladrões e dos tiranos. Ademais, desde o início, homens sábios, versados em coisas divinas e humanas, nele não acreditaram. Nele, porém, acreditaram homens que, animalizados no deserto, eram totalmente ignorantes da doutrina divina. No entanto, foi a multidão de tais homens que obrigou os outros a obedecerem, pela violência das armas, a uma lei. Finalmente, nenhum dos oráculos dos profetas que o antecederam dele deu testemunho, visto que ele deturpou com fabulosas narrativas quase todos os fatos do Velho e do Novo Testamento. Tudo isso pode ser verificado ao se estudar a sua lei. Já também por isso, e de caso sagazmente pensado, não deixou para leitura de seus seguidores os livros do Velho Testamento, para que não o acusassem de impostura.

Fica assim comprovado que os que lhe dão fé à palavra crêem levianamente.

CAPÍTULO VII
A VERDADE DA RAZÃO NATURAL NÃO É CONTRÁRIA À VERDADE DA FÉ CRISTÃ

1. Embora a supracitada verdade da fé cristã exceda a capacidade da razão humana, os princípios que a razão tem postos em si pela natureza não podem ser contrários àquela verdade.

2. É certo que são veríssimos e que foram colocados na razão pela natureza, de modo que nem se pode cogitar que sejam falsos. Nem tampouco é permitido pensar ser falso o conteúdo da fé, já que com tanta evidência recebeu a confirmação divina. Ora, porque só o falso é contrário ao verdadeiro, o que se manifesta claramente ao se verificarem as definições de ambos, é impossível que a supracitada verdade da fé seja contrária aos princípios conhecidos naturalmente pela razão.

3. Além disso, na ciência do mestre está contido o que ele infunde na alma do discípulo, a não ser que o ensino seja fictício. Mas tal não se pode atribuir a Deus. Ora, o conhecimento dos princípios naturalmente evidentes é infundido em nós por Deus, pois Deus é o autor da natureza. Por conseguinte, esses princípios estão também contidos na sabedoria divina. Assim também, tudo que é contrário a eles contraria a sabedoria divina e não pode estar

a) Ut patet in MAHUMETO qui carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populus illexit.

b) Praecepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, in quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri.

c) Documenta etiam veritatis non attulit nisi quae de facili a quolibet mediocriter sapiente naturali ingenio cognosci possint: quin potius vera quae docuit multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit.

d) Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solis divinae inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis quae non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum: sed dixit se in armorum potentia missum, quae signa etiam latronibus et tyrannis non desunt.

e) Ei etiam non aliqui sapientes, in rebus divinis et humanis exercitati, a principio crediderunt: sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinae divinae prorsus ignari, per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit.

f) Nulla etiam divina oracula praecedentium prophetarum ei testimonium perhibent: quin potius quasi omnia Veteris et Novi Testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet eius legem inspicienti. Unde astuto consilio libros Veteris et Novi Testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur

g) Et sic patet quod eius dictis fidem adhibentes leviter credunt.

CAP. VII. - QUOD VERITATI FIDEI CHRISTIANAE NON CONTRARIATUR VERITAS RATIONIS.

LOCI CONGR. - *Trinit.* prooem. q. 2, a. 2; *Nom.* I, lect. 1 (6-7), IV, lect. 4 (332), VII, lect. 1 (705-706), lect. 5 (737-740); *Rom.* X, lect. 1 (828): Vel potest referri...

42. — QUAMVIS autem praedicta veritas FIDEI CHRISTIANAE humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria essa non possunt.

43. — Ea enim quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat: in tantum ut nec esse falsa sit possibile cogitare. Nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.

44. — Item. Illud idem quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet: nisi doceat ficte, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse Deus sit nostrae auctor naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis huismodi contrarium est, divinae sapientiae contrariatur. Non igitur a Deo esse

potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

45. — Adhuc. Contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariae cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione noster intellectus impediretur. Quod a Deo esse non potest.

46. — Amplius. Ea quae sunt naturalia mutari non possunt, natura manente. Contrariae autem opiniones simul eidem inesse non possunt. Non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini a Deo immittitur.

47. — *a*) Et ideo APOSTOLUS dicit, *Rom.* 10, 8: *Prope est verbum in corde tuo et in ore tuo: hoc est verbum fidei, quod praedicamus.* Sed quia superat rationem, a nonnullis reputatur quasi contrarium. Quod esse non potest.

b) Huic etiam auctoritas AUGUSTINI concordat, qui in II *super Gen. ad litt.* dicit sic: Illud *quod veritas* patefaciet, *libris sanctis sive Testamenti Veteris sive Novi nullo modo* potest *esse adversum.*

c) Ex quo evidenter colligitur, quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae. Et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

CAP. VIII. - QUALITER SE HABEAT HUMANA RATIO AD VERITATEM FIDEI.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 24, a. 3 q.la 3; *Trinit.* prooem. q. 2, a. 1; *Nom.* I, lect. 1 (15-16, 29-32); in n. 32, P. GILLON (*Angelicum* 1951, pag. 287) ex ms. Vat. lat. 805, Ottob. lat. 183, Ottob. lat. 198 legit: « ... qua *quicquid* est scitur... »; ex Cod. Tholos. (n. 215): « non qualiscumque scientia vel contemplatio sed *quia* scitur vel contemplatur de ea *quicquid:* quae quidem est scientia comprehensiva substantiae ipsius » (fol. 2 r[a]); II lect. 4 (185-186); IV, lect. 7 (377); I q. 1, a. 8; II-II, q. 2, a. 10; q. 162, a. 3 ad 1; III, q. 55, a. 5.

48. — *a*) CONSIDERANDUM etiam videtur quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, ita tamen imperfectum quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum *agens agat sibi simile:* non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit.

b) Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquas verisimilitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur.

49. — Utile tamen est ut in huiusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissimis etiam parva et de-

em Deus. Logo, as verdades recebidas pela revelação divina não podem ser contrárias ao conhecimento natural.

4. Além disso, o nosso intelecto fica impedido de conhecer quando está diante de razões contrárias e, então, não pode proceder para alcançar a verdade. Ora, se razões contrárias fossem em nós infundidas por Deus, o nosso intelecto ficaria impedido de conhecer a verdade. Tal porém, não pode se dar em Deus.

5. Além disso, o que é natural não pode mudar, se a natureza permanece. Ora, opiniões contrárias sobre uma só coisa não podem subsistir no mesmo sujeito. Logo, Deus não infunde no homem conceitos e verdades de fé contrários ao conhecimento natural.

6. Donde afirmar o Apóstolo: *Junto de ti, no teu coração e na tua boca, está a palavra da fé que pregamos* (Rm 10, 8). Mas, porque esta palavra está acima da razão, foi tida por muitos como contrária a ela. Mas isto é impossível.

Também a autoridade de Agostinho concorda com essa doutrina, quando se expressa nestas palavras: *O que a verdade torna evidente, não pode, de modo algum, ser contrário ao conteúdo dos livros do Velho e do Novo Testamento* (II Comentário Literal ao Gênesis, 18; PL 34, 280).

7. De todos esses raciocínios conclui-se que quaisquer razões que possam ser apresentadas contra as verdades ensinadas pela fé não procedem corretamente dos primeiros princípios conhecidos por si mesmos e vindos da própria natureza. Donde não possuírem força demonstrativa, pois não passam de razões prováveis ou sofísticas, que por si mesmas dão motivo para serem destruídas.

CAPÍTULO VIII
COMO A RAZÃO PROCEDE RELATIVAMENTE À VERDADE DE FÉ

1. Parece que também se deva considerar que as coisas sensíveis, nas quais tem sua origem o conhecimento racional, conservam em si algum vestígio da semelhança divina, mas tão imperfeito que se mostra totalmente insuficiente para nos esclarecer sobre a substância mesma de Deus. Na verdade, os efeitos têm o seu modo de ser semelhante às causas, visto que *o agente produz efeito semelhante a si* (I Sobre a Geração e a Corrupção 7, 324a). Contudo, nem sempre o efeito alcança semelhança perfeita com o agente.

2. A razão humana, por conseguinte, para conhecer a verdade da fé, que só pode ser evidentíssima para quem contempla a substância divina, ordena-se a esta de modo que dela possa receber semelhanças verdadeiras, as quais, contudo, não são suficientes para que a referida verdade seja compreendida de maneira quase demonstrativa ou enquanto conhecida em si mesma.

3. Não obstante, é útil para a mente humana exercitar-se no conhecimento dessas razões, por mais fracas que sejam, desde que se afaste a presunção de compreendê-las ou demonstrá-las. Ora, conseguir ver algo das coisas altíssimas, mesmo por pequena e fraca con-

sideração, já é agradabilíssimo, como foi acima dito (cf supra c. V).

4. A autoridade de S. Hilário confirma tal afirmação, quando, abordando este assunto, escreve: *Começa tu crendo nisto, prossegue, persiste. Mesmo sabendo que não chegarei. contudo alegrar-me-ei por ter progredido. Quem piedosamente busca a verdade infinita, mesmo que algumas vezes não a alcance, progride sempre na sua busca. Mas não queiras penetrar naquele mistério nem mergulhar no arcano da geração eterna, presumindo compreender a suprema inteligência: saibas que há coisas incompreensíveis* (II Sobre a Trindade 10; PL 10, 58C-59A).

CAPÍTULO IX
DA ORDEM E DO MÉTODO SEGUIDOS NESTA OBRA

1. Do que até aqui foi dito, conclui-se que a intenção do sábio deve ser dirigida para a dupla verdade acerca das coisas divinas, bem como para os erros contrários que devem ser destruídos. A investigação de uma dessas verdades pode ser conseguida pela razão, mas a investigação da outra ultrapassa todos os esforços da razão. Quando, porém, refiro-me à dupla verdade das coisas divinas, não considero isso como sendo da parte de Deus mesmo, cuja verdade é una e simples; considero da parte do nosso conhecimento, que se comporta diversamente do conhecimento das coisas divinas.

2. Deve-se proceder, na manifestação da primeira ordem de verdades, por razões demonstrativas, pelas quais o adversário possa ser convencido.

Como, porém, tais razões podem ser usadas para a segunda ordem de verdades, não se deve pretender que o adversário seja convencido por razões demonstrativas, mas que as suas razões contra a verdade sejam resolvidas, visto que a razão natural não pode ser contrária à fé (cf supra c. VII).

3. O único modo de se convencer o adversário da segunda ordem de verdades consiste no recurso à autoridade das Escrituras, confirmada pelos milagres. Ora, não cremos em verdades que excedem a capacidade da razão humana, a não ser que tenham sido reveladas por Deus.

Mas para que as verdades da fé sejam esclarecidas, devem ser apresentadas algumas razões verossímeis, que sirvam para auxílio e exercício dos fiéis, não para convencer os adversários. Realmente, a própria insuficiência dessas razões mais os confirmaria em seus erros, ao julgarem que nós assentimos à verdade da fé com razões tão fracas.

4. Pretendendo proceder nesta obra conforme o método a que nos propusemos, em primeiro lugar envidaremos esforços para o esclarecimento daquela verdade professada pela fé e investigada pela razão, apresentando argumentos demonstrativos e prováveis, alguns dos quais fomos buscar nos livros dos filósofos e dos santos, e pelos quais a verdade seja confirmada e o adversário, confundido (l. I, II e III).

Em segundo lugar, partindo das coisas mais claras para as menos claras, procederemos, na manifestação

bili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est, ut ex dictis (cap. 5) apparet.

50. — Cui quidem sententiae auctoritas HILARII concordat, qui sic dicit in libro *de Trin.*, loquens de huiusmodi veritate: Haec credendo *incipe, procurre, persiste: etsi non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando,* semper *tamen proficiet prodeundo.* Sed ne te inferas in illud secretum, et *arcano* interminabilis *nativitatis* non te immergas, *summam intelligentiae* comprehendere praesumens: sed intellige *incomprehensibilia esse.*

CAP. IX. - DE ORDINE ET MODO PROCEDENDI IN HOC OPERE.

51. — Ex praemissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos: ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest, alia vero omnem rationis excedit industriam. Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex veritas; sed ex parte cognitionis nostrae, quae ad divina cognoscenda diversimode se habet.

52. — *a*) Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est.

b) Sed quia tales rationes ad secundam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversarius rationibus convincatur: sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur; cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit, ut ostensum est (cap. 7).

53. — Singularis vero modus convincendi adversarium contra huiusmodi veritatem est ex auctoritate Scripturae divinitus confirmata miraculis: quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi Deo revelante.

54. — Sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire.

55. — Modo ergo proposito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris Philosophorum et Sanctorum collegimus per quas veritas confirmetur et adversarius convincatur (*Lib. I, II, III*).

56. — Deinde, ut a manifestioribus ad minus manifesta fiat processus, ad illius ve-

ritatis manifestationem procedemus quae rationem excedit, solventes rationes adversariorum et rationibus probabilibus et auctoritatibus, quantum Deus dederit, veritatem fidei declarantes (*Lib. IV*).

57. — Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quae de Deo ratio humana investigare potest,

a) p r i m o, occurrit consideratio de his quae Deo secundum seipsum conveniunt (*Lib. I*);

b) s e c u n d o, vero, de processu creaturarum ab Ipso (*Lib. II*);

c) t e r t i o, autem, de ordine creaturarum in Ipsum sicut in Finem (*Lib. III*).

58. — *a*) Inter ea vero quae de Deo secundum seipsum consideranda sunt, praemittendum est, quasi t o t i u s o p e r i s n e c e s s a r i u m f u n d a m e n t u m, consideratio qua demonstratur Deum esse.

b) Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis tollitur.

da verdade da fé que exceda a razão, desfazendo as razões dos adversários e declarando, mediante razões prováveis e de autoridade, a verdade da fé, na medida em que Deus nos auxilie (Tema do l. IV).

5. Por conseguinte, sendo nosso intento buscar por via da razão as verdades referentes a Deus que a razão pode investigar, apresenta-se-nos em primeiro lugar a consideração das verdades que convêm a Deus em si mesmo (Tema do l. I); em seguida, a processão das criaturas enquanto vindas de Deus (Tema do l. II); em terceiro lugar, a ordenação das criaturas para Deus, enquanto nele têm seu fim (Tema do l. III).

6. Entre as verdades que devem ser consideradas, acerca de Deus em si mesmo, deve ter precedência, como fundamento necessário que é de toda esta obra, o estudo da demonstração de que Deus existe. Se assim não se fizer, toda a explanação sobre as verdades divinas perderá o seu valor.

PLANO DO LIVRO I

DEUS CONHECIDO EM SI MESMO PELA RAZÃO NATURAL

ORDENAÇÃO DOS ASSUNTOS
- I Parte — O ser de Deus (c. X — XIII).
- II Parte — A essência de Deus (c. XIV — XXVII).
- III Parte — As perfeicões de Deus (c. XXVIII — CII).

Primeira parte

O SER DE DEUS

ORDENAÇÃO DOS ASSUNTOS

- Introdução: A veracidade do ser de Deus é o fundamento desta obra (c. IX, 6).
- I — A veracidade do ser de Deus é demonstrável porque Deus é em si mesmo evidente (argumento a priori).
  - Argumentos (c.X).
  - Refutação (c.XI).
- II — A veracidade do ser de Deus é indemonstrável porque é Deus incognoscível à razão.
  - Argumentos (c. XII, 1-4).
  - Refutação (c.XII 5-8)
- III — A veracidade do ser de Deus é demonstrável a partir das criaturas (argumento a posteriori).
  - Pela via do movimento (c. XII).
  - Pela via da causalidade eficiente (ibid.).
  - Pela via dos graus de perfeição (ibid.).
  - Pela finalidade (ibid.).

CAPÍTULO X
DA OPINIÃO DOS QUE AFIRMAM QUE NÃO SE PODE DEMONSTRAR QUE DEUS É, POR SER EVIDENTE POR SI MESMO

1. Pareceu como supérfluo — para alguns que afirmam que é evidente por si mesmo que Deus existe — o estudo dos que procuram demonstrar que Deus é de modo a não se poder pensar o contrário. Assim sendo, nem se pode demonstrar que Deus é. Tal posição resulta dos argumentos seguintes.

2. São ditas verdades por si mesmas evidentes as que, sendo os seus termos conhecidos, imediatamente se conhecem. Assim, por exemplo, sabendo-se o que seja o todo e o que seja a parte, imediatamente se vem a conhecer que o todo é sempre maior do que a parte. Acontece o mesmo quando afirmamos que Deus é. Ora, designamos pelo nome *deus* uma realidade acima da qual nada se pode pensar de maior. É certo que essa noção forma-se no intelecto de quem ouve e compreende o nome *deus*. Assim sendo, deve-se afirmar que ao

CAP. X. - DE OPINIONE DICENTIUM QUOD DEUM ESSE DEMONSTRARI NON POTEST CUM SIT PER SE NOTUM.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 3, q. 1, a. 2; *Trinit.* prooem., q. 1, a. 3, ad 6; *Verit.* q. 10, a. 12; *Pot.* q. 7, a. 2, ad 11; I, q. 2, a. 1; *infra*, III, 38 (2161).

59. — HAEC autem consideratio qua quis nititur ad demonstrandum Deum esse, superflua fortasse QUIBUSDAM videbitur, qui asserunt quod Deum esse per se notum est, ita quod eius contrarium cogitari non possit, et sic Deum esse demonstrari non potest. Quod quidem videtur ex his.

60. — Illa enim per se esse nota dicuntur quae statim notis terminis cognoscuntur: sicut, cognito quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Huiusmodi autem est hoc quod dicimus *Deum esse*. Nam nomine Dei intelligimus aliquid quo maius cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei: ut sic saltem in intellectu iam Deum esse oporteat.

Nec potest in intellectu solum esse: nam quod in intellectu et re est, maius est eo quod in solo intellectu est; Deo autem nihil esse maius ipsa nominis ratio demonstrat. Unde restat quod Deum esse per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum.

61. — Item. Cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse. Quod maius est evidenter eo quod potest cogitari non esse. Sic ergo Deo aliquid maius cogitari posset, si ipse posset cogitari non esse. Quod est contra rationem nominis. Relinquitur quod Deum esse per se notum est.

62. — Adhuc. Propositiones illas oportet esse notissimas in quibus idem de seipso praedicatur, ut, *Homo est homo;* vel quarum praedicata in definitionibus subiectorum includuntur, ut, *Homo est animal.* In Deo autem hoc prae aliis invenitur, ut infra (cap. 22) ostendetur, quod suum esse est sua essentia, ac si idem sit quod respondetur ad quaestionem *quid est*, et ad quaestionem *an est.* Sic ergo cum dicitur, *Deus est*, praedicatum vel est idem subiecto, vel saltem in definitione subiecti includitur. Et ita Deum esse per se notum erit.

63. — Amplius. Quae naturaliter sunt nota, per se cognoscuntur: non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio pervenitur. At Deum esse naturaliter notum est: cum in Deum naturaliter desiderium hominis tendat sicut in ultimum finem, ut infra patebit. Est igitur per se notum Deum esse

64. — Item. Illud per se notum oportet esse quo omnia alia cognoscuntur. Deus autem huiusmodi est. Sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis, ita divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est: cum sit in quo primum maxime lumen intelligibile invenitur. Oportet igitur quod Deum esse per se notum sit.

65. — Ex his igitur et similibus aliqui opinantur Deum esse sic per se notum existere ut contrarium mente cogitari non possit.

menos no intelecto Deus é. Todavia, não pode Deus existir apenas no intelecto. Isto porque aquilo que é no intelecto e também na realidade é maior do que aquilo que é só no intelecto. Com efeito, o próprio significado deste nome está a dizer que nenhuma coisa é maior do que Deus. Donde concluir-se que é evidente por si mesmo que Deus existe, o que já está de certo modo manifestado pela própria significação do nome.

3. Além disso, pode-se, com efeito, atribuir o ser a algo que não pode ser cogitado senão com o ser. Ora, se se pudesse pensar em Deus sem o ser, poder-se-ia também pensar em algo maior do que Deus. Mas isto vai contra o significado do nome *deus*. Logo, evidente por si mesmo que Deus existe.

4. Além disso, devem ser evidentíssimas por si mesmas as proposições nas quais algo se predica de si mesmo, como, por exemplo, homem é homem, ou se o predicado delas está incluído na definição do sujeito, como, por exemplo, homem é animal. Ora, antes de tudo, conhece-se em Deus que o seu ser identifica-se com sua essência, o que adiante veremos (cf infra c. XXII), como se a mesma resposta fosse dada às perguntas: — É? Se é?

Assim, quando se diz que Deus é, o predicado ou é idêntico ao sujeito, ou, pelo menos, está incluído na definição do sujeito. Logo, será por si mesmo evidente que Deus existe.

5. Além disso, as verdades naturalmente evidentes são conhecidas por si mesmas, e para conhecê-las não é mister um esforço de investigação. Ora, é naturalmente evidente que Deus é, dado que o desejo do homem se dirige naturalmente para Deus, como para seu último fim, tal qual ver-se-á adiante (cf infra l. III, c. XXV). Logo, é por si mesmo evidente que Deus existe.

6. Além disso, deve ser evidente por si mesmo aquilo pelo qual todas as outras coisas são conhecidas. Ora, isto se dá com Deus. Com efeito, assim como a luz do sol é o princípio de toda percepção visual, também a luz divina é o princípio de toda percepção intelectiva, visto que em Deus encontra-se em grau supremo a primeira luz inteligível. Logo, é necessário que seja evidente por si mesmo que Deus existe.

7. Com esses e semelhantes argumentos, alguns afirmam que Deus é um ser de tal modo evidente por si mesmo que nem se pode pensar o contrário.

CAP. XI. - REPROBATIO PRAEMISSAE OPINIONIS ET SOLUTIO RATIONUM PRAEMISSARUM.

66. — PRAEDICTA autem opinio provenit.

a) Partim quidem ex consuetudine qua ex principio assueti sunt nomen Dei audire et invocare. Consuetudo autem, et praecipue quae est a puero, vim naturae obtinet: ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneat ac si essent naturaliter et per se nota.

b) Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se simpliciter, et quod est quoad nos per se notum.

CAPÍTULO XI
REFUTAÇÃO DA OPINIÃO SUPRA EMITIDA E DA ARGUMENTAÇÃO APRESENTADA

1. A opinião acima consignada origina-se, em parte, do costume segundo o qual muitos, desde pequenos, habituaram-se a ouvir o nome de Deus e a invocá-lo. Ora, sabe-se que o costume, principalmente o que se radicou no homem desde a infância, adquire força de natureza. Daí acontecer que as verdades recebidas pelo espírito na infância, tão firmes ele as possui, como se de fato fossem naturalmente evidentes por si mesmas. Aquela opinião, em parte, também se origina de não se fazer a distinção entre o que é simplesmente evidente

por si mesmo e o que é evidente quanto a nós. Deus ser, com efeito, é simplesmente por si mesmo evidente, pois que aquilo mesmo que Deus é, também é o seu ser. Mas porque não podemos mentalmente conceber aquilo mesmo que Deus é, ele permanece desconhecido para nós. Assim, por exemplo, que o todo é maior que a parte é simplesmente evidente por si mesmo; mas tal expressão seria desconhecida para quem não concebesse as idéias de todo e de parte em sua mente. Com efeito, acontece ao nosso intelecto estar em relação às verdades evidentíssimas como a coruja, em relação ao sol (II Metafísica 993b; Cmt 1, 279-286).

2. Também não é necessário que, conhecida a significação do nome de Deus, imediatamente se saiba que Deus é, como pretendia o primeiro argumento.

Em primeiro lugar, não é evidente a todos, mesmo aos que admitem que Deus é, visto que muitos dos antigos afirmaram que o mundo é Deus. Nem tampouco as diversas interpretações apresentadas por Damasceno (I A Fé Ortodoxa 9; PG 94, 836B-837A) para o nome *deus* nos levam àquela evidência.

Em segundo lugar, mesmo que todos entendam pelo nome *deus* algo acima do qual nada de maior se possa conceber, não é necessário que exista na realidade este algo acima do qual nada de maior se possa conceber.

De fato, deve haver correspondência entre a coisa e o nome que a define. Contudo, daquilo que o espírito concebe quanto ao nome *deus,* só se pode concluir que *deus* existe apenas na nossa mente. Por outro lado, não é menos necessário que o ser acima do qual nada de maior se possa conceber esteja na nossa mente. Pois bem, de tudo isso não se pode concluir que exista na natureza algo acima do qual nada de maior se possa conceber. E, assim, não haveria inconveniente algum para os que negam que Deus é. Isso porque não há inconveniente em se pensar em qualquer coisa superior a alguma outra existente na realidade ou na mente, se não para aquele que concebe haver na natureza algo acima do qual nada de maior se possa conceber.

3. Nem é necessário, conforme se põe no segundo argumento, que se possa pensar em algo maior do que Deus, ao se poder pensar que Deus não é. Isto porque poder pensar nele como não sendo provém não de imperfeição no seu ser, mas da debilidade do nosso intelecto que não o pode ver em si mesmo, e sim nos seus efeitos, e assim vem a conhecer que ele é por meio de raciocínio.

4. Daí tira-se também a solução para o terceiro argumento. Pois assim como, para nós, é evidente que o todo é maior que a sua parte, também aos que vêem a essência divina é evidentíssimo por si mesmo que Deus é, dado que a sua essência é o seu ser. Mas como não lhe podemos ver a essência, chegamos ao conhecimento do seu ser não por meio dele, mas por meio dos seus efeitos.

5. Também é fácil a solução para o quarto argumento. O homem conhece Deus naturalmente e naturalmente o deseja. Ora, naturalmente o deseja enquanto naturalmente deseja a bem-aventurança, que é uma

Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est: cum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut omne totum sua parte maius esse, per se notum est simpliciter: ei autem qui rationem totius mente non conciperet, oporteret esse ignotum. Et sic fit ut ad ea quae sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat ut oculus noctuae ad solem, ut II *Metaphys.* dicitur.

67. — *a*) Nec oportet ut statim, cognita huius nominis *Deus* significatione, Deum esse sit notum, ut *prima* ratio (60) intendebat. P r i m o quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id quo maius cogitari non possit: cum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse. Nec etiam ex interpretationibus huius nominis *Deus*, quas DAMASCENUS ponit, aliquid huiusmodi intelligi datur.

b) D e i n d e quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen *Deus* intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura. Eodem enim modo necesse est poni rem, et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine *Deus*, non sequitur Deum esse nisi in intellectu. Unde nec oportebit id quo maius cogitari non potest esse nisi in intellectu. Et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. Et sic nihil inconveniens accidit ponentibus Deum non esse: non enim inconveniens est quolibet dato vel in re vel in intellectu aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura.

68. — Nec etiam oportet, ut *secunda* ratio (61) proponebat, Deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimum: sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus eius, et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur.

69. — Ex quo etiam *tertia* ratio (62) solvitur. Nam sicut nobis per se notum est quod totum sua parte sit maius, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia eius essentiam videre non possumus, ad eius esse cognoscendum non per seipsum, sed per eius effectus pervenimus.

70. — Ad *quartam* (63) etiam patet solutio. Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter inquantum desiderat naturaliter beatitudinem,

quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per eius similitudines in effectibus repertas in cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.

71. — Ad *quintam* (64) etiam de facili patet solutio. Nam Deus est quidem quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit: sed quia per eius influentiam omnis causatur in nobis cognitio.

CAP. XII. - DE OPINIONE DICENTIUM QUOD DEUM ESSE DEMONSTRARI NON POTEST SED SOLA FIDE TENETUR.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 24, a. 2, q.la 2; *Trinit.* prooem., q. 1, a. 2; *Verit.* q. 10, a. 12: *Quidam;* I, q. 2, a. 2.

72. — EST autem quaedam ALIORUM opinio praedictae positioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus probare intendentium Deum esse. Dicunt enim quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum.

73. — Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse.

74. — Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorundam PHILOSOPHORUM dictis, qui ostendunt in Deo idem esse essentiam et esse, scilicet id quod respondetur ad *quid est*, et ad quaestionem *an est*. Via autem rationis perveniri non potest ut sciatur de Deo quid est. Unde nec ratione videtur posse demonstrari an Deus sit.

75. — Item. Si principium ad demonstrandum *an est*, secundum artem PHILOSOPHI, oportet accipere quid significet nomen; *ratio* vero *significata per nomen est definitio*, secundum Philosophum, in IV *Metaph;* nulla remanebit via ad demonstrandum Deum esse, remota divinae essentiae vel quidditatis cognitione.

76. — Item. Si demontrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in *Posterioribus* ostenditur, ea quae omnem sensum et sensibilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse. Huiusmodi autem est Deum esse. Est igitur indemonstrabile.

77. — Huius autem sententiae falsitas nobis ostenditur,

a) tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet.

b) Tum ex ipso scientiarum ordine. Nam, si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra Naturalem, ut dicitur in IV *Metaph.*

c) Tum ex philosophorum studio, qui Deum esse demonstrare conati sunt.

d) Tum etiam Apostolica veritate asserente, *Rom.* 1, 20: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.*

78. — Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima

certa semelhança da bondade divina. Assim, pois, não é necessário que Deus, considerado em si mesmo, seja conhecido pelo homem, mas sim a semelhança de Deus. Donde ser necessário que, pelas suas semelhanças, encontradas nos efeitos, chegue o homem, raciocinando, ao conhecimento de Deus.

6. Facilmente também se esclarece a solução para o quinto argumento. Efetivamente, Deus não é aquilo pelo que todas as coisas são conhecidas, nem é certo que as coisas não sejam conhecidas a menos que ele seja conhecido, mas porque é por seu influxo que é causado em nós todo conhecimento.

CAPÍTULO XII
OPINIÃO DOS QUE AFIRMAM NÃO SER POSSÍVEL DEMONSTRAR QUE DEUS É, A NÃO SER PELA FÉ

1. Há, além da opinião acima aclarada, a de alguns que têm uma oposta, segundo a qual é baldado o esforço para se provar que Deus é. Com efeito, dizem que não se pode descobrir pela razão que Deus existe, mas isto somente é possível mediante a fé e a revelação.

2. Muitos foram levados a essa conclusão devido à fraqueza dos argumentos apresentados por outros para se provar que Deus é.

Talvez esse erro possa encontrar algum fundamento nas afirmações de filósofos que provam haver em Deus identidade entre a sua essência e o seu ser, isto é, entre aquilo que corresponde a *o que é* e aquilo que responde à pergunta *se é*.

É certo que por via racional não se pode chegar a saber de Deus *o que é*. Donde concluírem que também não se pode demonstrar de Deus *se é*.

3. Além disso, se o princípio da demonstração do *se é*, conforme estabelece o Filósofo (cf I Analíticos Posteriores 10, 93b; Cmt 8, 484), deve supor a demonstração do nome, visto que o *conceito expresso pelo nome é a definição*, segundo afirma o mesmo (IV Metafísica 7, 1012a; Cmt 16, 733), então, nenhuma via estará aberta para demonstrar-se que *Deus é*, estando excluído o conhecimento da sua essência ou qüididade.

4. Além disso, se os princípios da demonstração recebem dos sentidos a origem do conhecimento, como se lê (I Analíticos Posteriores 18, 81b; Cmt 30, 5-6), tudo aquilo que transcende os sentidos e as coisas sensíveis torna-se indemonstrável. Com efeito, que Deus é pertence às coisas que transcendem os sentidos e, conseqüentemente, é indemonstrável.

5. A falsidade desta sentença evidencia-se quer pela norma da demonstração, que estabelece poder-se chegar às causas por meio dos efeitos; quer pela própria classificação das ciências, visto que, se não houver uma substância cognoscível acima da substância sensível, também não haverá uma ciência acima da ciência natural, (IV Metafísica 3,1005a; Cmt 5, 593); quer, ainda, pelo esforço especulativo dos filósofos e, finalmente, pela verdade apostólica, que afirma: *As coisas invisíveis de Deus são vistas pelo conhecimento que temos das coisas criadas* (Rm 1,20).

6. Nem tampouco deve levar a essa sentença o fato de que em Deus identificam-se essência e ser, como

propunha o primeiro argumento. Essa identificação se entende do ser de Deus pelo qual ele subsiste em si mesmo, o que nós ignoramos, bem como ignoramos que seja a sua essência. Não se entende, porém, do ser que significa a composição feita pela inteligência. Assim sendo, torna-se demonstrável que Deus é, enquanto por meio de razões demonstrativas nossa mente é induzida a formar uma proposição referente a Deus, a qual exprime que Deus é.

7. Nos argumentos que demonstram que Deus é, não é necessário assumir a essência ou qüididade divina como termo médio da demonstração, como pretendia o segundo argumento. Em lugar da qüididade, deve-se tomar o efeito como termo médio da demonstração, o que acontece nas demonstrações *quia* e, assim, recebe-se do efeito o significado deste nome *deus*. Ora, os nomes são atribuídos a Deus ou pela remoção dos efeitos causados pelo próprio Deus, ou por alguma ordenação de Deus para eles.

8. Donde também ficar evidenciado que, embora Deus transcenda as coisas sensíveis e os sentidos, contudo os seus efeitos, dos quais é assumida a demonstração para provar que Deus é, são sensíveis. E, assim, a origem do nosso conhecimento, até mesmo das coisas que transcendem os sentidos, está nos sentidos.

CAPÍTULO XIII
ARGUMENTOS COMPROBATÓRIOS DE QUE DEUS É (1)

1. Tendo em vista que não é vão o esforço dispendido na demonstração de que Deus é, vamos agora apresentar as razões segundo as quais os filósofos e os doutores católicos provaram que Deus é.

2. Primeiramente apresentaremos as razões segundo as quais procede Aristóteles, para provar que Deus é. Pretende ele prová-lo, partindo do movimento, por duas vias.

(A primeira via do movimento)

A primeira via é esta: Tudo aquilo que se move é movido por outro (VII Física 21, 241b; Cmt 1). É evidente aos sentidos que algo se move, como, por exemplo, o sol. Logo, deve ser movido por outro movente.

Ora, esse outro movente ou é movido ou não é.

Se não é movido, confirma-se o nosso intento, isto é, o de que é necessário afirmar-se que há um movente imóvel. A este denominamos Deus.

Se, porém, é movido, então o é por outro movente. Assim sendo, ou se deve proceder indefinidamente, ou se deve chegar a um movente imóvel. Mas como não se pode proceder indefinidamente, é necessário pôr um primeiro movente imóvel.

Não obstante, duas proposições desta demonstração devem ser ainda demonstradas: Tudo que é movido, é

1 — Na *Suma Contra os Gentios*, neste capítulo, S. Tomás apresenta apenas quatro vias demonstrativas da existência de Deus, sendo que as duas primeiras partem do movimento. Estão assim discriminadas: via do movimento (nº 2 ss e nº 14ss), via da causa eficiente (nº 25), via dos graus da perfeição (nº 26), via da causa final. A via demonstrativa partindo do ser contingente e terminando no ser necessário encontra-se no C. XV (nº 4). Vê-se que elas encontram-se na Suma Teológica em outra ordenação (cf. S.T.I, 2,3,). Para melhor leitura do texto, explicitamos em títulos realçados que não constam do original.

ratio (74) proponebat. Nam hoc intelligitur de esse quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia. Non autem intelligitur de esse quod significat compositionem intellectus. Sic enim esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur huiusmodi propositionem de Deo formare qua exprimat Deum esse.

79. — In rationibus autem quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio (75) proponebat: sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus *quia;* et ex huiusmodi effectu sumitur ratio huius nominis *Deus*. Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.

80. — Patet etiam ex hoc quod, etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, eius tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad probandum Deum esse, sensibiles sunt. Et sic nostrae cognitionis origo in sensu (76) est etiam de his quae sensum excedunt.

CAP. XIII. - RATIONES AD PROBANDUM DEUM ESSE.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 3: divisio primae partis textus; *Psal.* VIII, c: Consequenter; *Ioan.* prolog. (3-6); *Rom.* I, lect. 6 (114-121); *Nom.* VII, lect. 4; VII *Physic.* lect. 2; VIII lect. 9 ss.; XII *Metaphys.* lect. 5; *Verit.* q. 10, a. 12; *Pot.* q. 3, a. 5; I, q. 2, a. 3; q. 44, a. 2; q. 46, a. 2, ad 7; *Comp.* cap. 3 (4); *Symb.* art. 1 (869-871).

81. — OSTENSO igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes quibus tam PHILOSOPHI quam DOCTORES CATHOLICI Deum esse probaverunt.

82. — Primo autem ponemus rationes quibus ARISTOTELES procedit ad probandum Deum esse. Qui hoc probare intendit ex parte motus duabus viis.

83. — *a*) Quarum prima talis est: Omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, utputa solem. Ergo alio movente movetur.

b) Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile. Et hoc dicimus Deum.

c) Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum: aut est devenire ad aliquod movens immobile. Sed non est procedere in infinitum. Ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.

84. — In hac autem probatione sunt duae propositiones probandae: scilicet, quod *omne*

motum movetur ab alio; et quod *in moventibus et motis non sit procedere in infinitum.*

85. — Quorum primum probat PHILOSOPHUS tribus modis.

a) *Primo*, sic. Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui: alias, manifeste ab alio moveretur.

b) Oportet etiam quod sit primo motum, scilicet quod moveatur ratione sui ipsius, et non ratione suae partis, sicut movetur animal per motum pedis; sic enim totum non moveretur a se, sed sua pars, et una pars ab alia.

c) Oportet etiam ipsum esse divisibile, et habere partes: cum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in VI *Physic.*

86. — His suppositis sic arguit. Hoc quod a seipso ponitur moveri, est primo motum. Ergo ad quietem unius partis eius, sequitur quies totius. Si enim, quiescente una parte, alia pars eius moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars eius quae movetur alia quiescente. Nihil autem quod quiescit quiescente alio, movetur a seipso: cuius enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso. Ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso. Necesse est ergo omne quod movetur, ab alio moveri.

87. — Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere quod eius quod ponitur movere seipsum, pars non potest quiescere; et iterum quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens; ut AVICENNA calumniatur. Quia vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid seipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et eius esse, dependet a partibus; et sic non potest seipsum movere primo et per se. Non requiritur ergo ad veritatem conclusionis inductae quod supponatur partem moventis seipsum quiescere quasi quoddam verum absolute: sed oportet hanc conditionalem esse veram, quod, *si quiesceret pars*, quod quiesceret totum. Quae quidem potest esse vera etiam si antecedens sit impossibile: sicut ista conditionalis est vera, *Si homo est asinus, est irrationalis.*

88. — *Secundo*, probat per inductionem, sic. Omne quod movetur per accidens, non movetur a seipso. Movetur enim ad motum alterius. — Similiter neque quod movetur per violentiam: ut manifestum est. — Neque quae moventur per naturam ut ex se mota, sicut animalia, quae constat ab anima moveri. — Nec iterum quae moven-

movido por outro; e, na série de moventes e movidos, não é possível proceder-se indefinidamente.

(**Primeira Proposição:** *Tudo que é movido, é movido por outro.*).

3. O Filósofo demonstra a primeira proposição com três argumentos:

O primeiro argumento é o seguinte: Se algo se move a si mesmo, deve possuir em si o princípio do seu movimento, pois se não o possuísse evidentemente seria movido por outro. Deve também ser o primeiro movido, isto é, ser movido em razão de si mesmo e não em razão de uma parte sua como, por exemplo, o animal, que é movido pelo movimento das partes. Neste caso, o todo não se move por si mesmo, mas por uma parte sua, e uma parte, por outra. Deve, além disso, ser divisível e ter partes, visto que o que se move é divisível, como está provado pelo Filósofo (VI Física 4, 234b; Cmt 5, 796).

4. Firmado nestes pressupostos, o Filósofo assim argumenta: Aquilo que se põe como movido por si mesmo é primeiramente movido. Por conseguinte, o repouso do todo segue-se ao repouso de sua parte. Se, porém, estando em repouso uma parte sua, uma outra parte fosse movida, então o todo não seria o primeiro movido, mas aquela sua parte movida pela que ficou em repouso. Mas nada que repousa devido ao repouso de outro se move a si mesmo. É necessário, com efeito, que, quando o repouso de um se segue ao repouso de outro, também o movimento de um venha após o movimento do outro. Ora, então a coisa não se move a si mesma. Logo, aquilo que foi posto como movendo-se a si mesmo não se move a si mesmo. Donde ser necessário que o que é movido, o seja por outro.

5. Nem contradiz essa razão, se alguém vier a dizer que não pode repousar uma parte daquilo que se afirma mover-se a si mesmo; ou, também, que não pertence à parte repousar ou ser movida, a não ser acidentalmente, como gratuitamente afirmou Avicena (II Suficiência 1). Isto porque a força do argumento está no seguinte: se algo se move primeiramente e por si, não em virtude de suas partes, é necessário que o seu movimento não dependa de outro. Mas o mover-se do divisível, como o seu próprio ser, depende de suas partes. Ora, assim sendo, não pode mover-se primeiramente e por si. Portanto, para a verdade da conclusão aduzida, como se ela fosse verdade absoluta, deve-se supor que uma parte daquilo que se move a si mesmo esteja em repouso. Contudo, é necessário ser verdadeira esta condicional: "se uma parte repousasse, repousaria também o todo". Tal proposição, com efeito, pode ser verdadeira mesmo sendo impossível a sua antecedente, como verdadeira é esta condicional: "se o homem é asno, é irracional".

6. O segundo argumento, apresentado em forma indutiva, é o seguinte (VIII Física 4, 254b-256a; Cmt 7, 8) : Tudo aquilo que é movido acidentalmente não se move a si mesmo, visto que é movido pelo movimento de outro. Igualmente, nem o que é movido por violência, o que é evidente. Nem os entes que se movem pela natureza como movida por si, tal como os animais, os quais sabemos serem movidos pela alma. Nem, por fim, os entes movidos naturalmente, como os corpos pesados e

os leves, pois estes são movidos por quem os gerou e afasta os obstáculos.

Ora, tudo aquilo que é movido, ou o é por si ou acidentalmente. Se o é por si, ou é por violência ou por sua própria natureza. Se por sua natureza, ou é por movimento que venha de si mesmo, como acontece nos animais, ou por movimento que não venha de si, como acontece nos corpos pesados e leves. Logo, tudo que se move é movido por outro.

7. O terceiro argumento é o seguinte (VIII Física 5, 257b; Cmt 10, 1053): Nenhuma coisa está simultaneamente e sob o mesmo aspecto em ato e em potência. Porém, tudo aquilo que é movido, enquanto se move, está em potência, porque o movimento é *ato daquilo que existe em potência enquanto está em potência* (III Física 1, 201a; Cmt 2, 285). Tudo aquilo que se move está em ato enquanto é movente, pois nada age senão enquanto está em ato. Logo, nada está, com referência ao mesmo movimento, como movente e movido. Logo, nada se move a si mesmo.

8. Observe-se, porém, que Platão afirmou também que todo movente é movido, mas tomou o termo *movimento* em sentido mais amplo do que o usado por Aristóteles. Aristóteles propriamente usou o termo *movimento* no sentido de ato daquilo que existe em potência enquanto tal e, assim, não se aplica o termo senão às coisas corpóreas e divisíveis (VIII Física 5, 257b; Cmt 10 , 1053). Mas, para Platão, o que se move a si mesmo não é o corpo, pois tomava ele movimento por qualquer operação, de modo que entender e opinar seriam um certo mover-se. Tal sentido foi também ventilado por Aristóteles (III Sobre a Alma 7, 431a; Cmt 12, 766). Segundo este sentido, portanto, diria Platão que o primeiro motor movia-se a si mesmo porque tem intelecção de si, volição e amor de si. Isto, em certo sentido, não se opunha às razões de Aristóteles. Por conseguinte, não há diferença entre chegar-se a algo que se mova a si mesmo segundo Platão, e chegar-se a algo que seja absolutamente imóvel, conforme Aristóteles.

(**Segunda Proposição**: *Na série de moventes e movidos não se pode proceder indefinidamente*).

9. A segunda proposição demonstra-a Aristóteles mediante três argumentos:

O primeiro argumento é o seguinte: Se na série de moventes e movidos houver processo ao infinito, então haverá infinitos corpos, porque tudo que é movido e divisível é corpo, conforme está provado (VI Física 4, 234; Cmt 5, 796). Com efeito, todo corpo que move e que é movido, enquanto produz movimento é simultaneamente movido. Por conseguinte, todos esses corpos em número infinito são simultaneamente movidos, desde que um só deles seja movido. Mas um deles, sendo infinito, é também movido em tempo finito. Logo, todos aqueles infinitos se movem em tempo finito. Mas isto é impossível. Logo, é impossível que uma série de motores e movidos tenha processo infinito.

10. Prova-se que é impossível que os infinitos mencionados sejam movidos em tempo finito, assim: É necessário que o movente e o movido sejam simultâneos, o que se prova por indução, apresentando cada uma das espécies de movimento. Mas os corpos não

tur per naturam ut gravia et levia. Quia haec moventur a generante et removente prohibens. — Omne autem quod movetur, vel movetur per se, vel per accidens. Et si per se, vel per violentiam, vel per naturam. Et hoc, vel motum ex se, ut animal; vel non motum ex se, ut grave et leve. Ergo omne quod movetur, ab alio movetur.

89. — *Tertio*, probat sic. Nihil idem est simul actu et potentia respectu eiusdem. Sed omne quod movetur, inquantum huiusmodi, est in potentia: quia motus est *actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi*. Omne autem quod movet est in actu, inquantum huiusmodi: quia nihil agit nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est respectu eiusdem motus movens et motum. Et sic nihil movet seipsum.

90. — Sciendum autem quod PLATO qui posuit omne movens moveri, communius accepit nomen *motus* quam ARISTOTELES.

a) ARISTOTELES enim proprie accepit motum secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi: qualiter non est nisi divisibilium et corporum, ut probatur in VI *Physic.*

b) Secundum PLATONEM autem movens seipsum non est corpus: accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et opinari sit quoddam moveri; quem etiam modum loquendi ARISTOTELES tangit in III *de Anima*. Secundum hoc ergo dicebat primum movens seipsum movere quod intelligit se et vult vel amat se. Quod in aliquo non repugnat rationibus ARISTOTELIS: nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se, secundum PLATONEM; et devenire ad primum quod omnino sit immobile, secundum ARISTOTELEM.

91. — Aliam autem propositionem, scilicet quod *in moventibus et motis non sit procedere in infinitum*, probat tribus rationibus.

92. — Quarum *prima* talis est. Si in motoribus et motis proceditur in infinitum, oportet omnia huiusmodi infinita corpora esse: quia omne quod movetur est divisibile et corpus, ut probatur in VI *Physic.* Omne autem corpus quod movet motum, simul dum movet movetur. Ergo omnia ista infinita simul moventur dum unum eorum movetur. Sed unum eorum, cum sit finitum, movetur tempore finito. Ergo omnia illa infinita moventur tempore finito. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod in motoribus et motis procedatur in infinitum.

93. — Quod autem sit impossibile quod infinita praedicta moveantur tempore finito, sic probat. Movens et motum oportet simul esse: ut probat inducendo in singulis speciebus motus. Sed corpora non possunt

simul esse nisi per continuitatem vel contiguationem. Cum ergo omnia praedicta moventia et mota sint corpora, ut probatum est, oportet quod sint quasi unum mobile per continuationem vel contiguationem. Et sic unum infinitum movetur tempore finito. Quod est impossibile, ut probatur in VI *Physicorum*.

94. — *S e c u n d a ratio* ad idem probandum talis est In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod, remoto primo movente vel cessante a motione, nullum aliorum movebit neque movebitur: quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sint moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri. Et sic nihil movebitur in mundo.

95. — *T e r t i a probatio*. in idem redit, nisi quod est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori. Et est talis. Id quod movet instrumentaliter, non potest movere nisi sit aliquid quod principaliter moveat. Sed si in infinitum procedatur in moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota, nihil autem erit sicut principale movens. Ergo nihil movebitur.

96. — Et sic patet probatio utriusque propositionis quae supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat ARISTOTELES esse *primum motorem immobilem*.

97. — S e c u n d a v i a talis est. Si omne movens movetur, aut haec propositio est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria: quod enim est per accidens verum, non est necessarium. Contingens est ergo nullum movens moveri. Sed si movens non movetur, non movet: ut adversarius dicit. Ergo contingens est nihil moveri: nam, si nihil movet, nihil movetur. Hoc autem habet ARISTOTELES pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit. Ergo primum non fuit contingens: quia ex falso contingenti non sequitur falsum impossibile. Et sic haec propositio, *Omne movens ab alio movetur*, non fuit per accidens vera.

98. — *a*) Item, si aliqua duo sunt coniuncta per accidens in aliquo; et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum absque illo inveniri possit: sicut, si album et musicum inveniuntur in Socrate, et in Platone invenitur musicum absque albo, probabile est quod in aliquo alio possit inveniri album absque musico. Si igitur movens et motum coniunguntur in aliquo per accidens, motum autem invenitur in aliquo

podem ser simultâneos senão por continuação ou contigüidade. Por conseguinte, como todos os supramencionados motores e movidos são corpos (como foi provado) é necessário que estejam quase como um só móvel por continuação ou contigüidade. E, assim, um infinito é movido em tempo finito, o que é impossível, conforme está provado (VI Física 7, 238a; Cmt 9, 846ss).

11. O segundo argumento, para provar o mesmo, é o seguinte: Nos moventes e movidos ordenados, dos quais um é por ordem movido por outro, deve-se verificar que, removido o primeiro movente ou cessando o seu movimento, ele não mais moverá algum outro nem será movido, porque o primeiro é causa do movimento de todos os restantes. Se houver, porém, movente e movidos indefinidamente seguidos, não haverá um primeiro movente, mas serão todos movidos como intermediários. Logo, nenhum deles poderá mover-se e, assim, nada será movido no mundo.

12. O terceiro argumento repete o mesmo, mas invertendo-se a ordem, começando pelo superior. É o seguinte: Aquilo que move como instrumento não pode mover a não ser havendo algo que inicialmente o mova. Mas, pelo processo ao infinito dos moventes e movidos, todas as coisas serão instrumentalmente moventes, porquanto todas estarão como moventes e movidas e, assim, nada estará como movente inicial. Logo, nada será movido.

13. Fica, pois, esclarecida a prova de ambas as proposições supostas pela primeira via da demonstração, segundo a qual Aristóteles prova haver um primeiro motor imóvel.

(A segunda via do movimento)

14. A segunda via é a seguinte: Se todo movente se move, tal proposição é verdadeira ou por si mesma ou por acidente.

Se é verdadeira por acidente, não é necessária, visto que o verdadeiro por acidente não é necessário. Por conseguinte, que nenhum movente se mova é contingente. Mas se o movente não se move a si, também não move a outro, como afirma o contraditor. Logo, é contingente que nada seja movido, pois se nada se move, nada é movido. Porém, Aristóteles afirma ser impossível que em algum tempo não tenha havido movimento algum (VIII Física 1, 250b — 252a; Cmt 1-3, 991). Logo, o primeiro movente não foi contingente, porque de uma inverdade contigente não se conclui uma inverdade impossível. E, assim, esta proposição "Todo movente é movido por outro" não é verdadeira por acidente.

15. Além disso, se duas coisas estão unidas por acidente em uma terceira, e uma pode ser encontrada sem a outra, é também provável que esta outra possa ser encontrada sem a primeira. Por exemplo: se os qualificativos branco e músico encontrarem-se em Sócrates, se em Platão se encontra o de músico sem o de branco, é possível que em uma terceira pessoa possa ser encontrado o de branco sem o de músico. Por conseguinte, se movente e movido estão unidos em uma coisa por acidente, e o movido se encontrar em um sujeito

sem aquilo que o mova, é provável que o movente se encontra também sem aquilo que é movido.

Nem se pode instar contra esta argumentação afirmando tratar-se de duas coisas das quais uma depende da outra, porque elas não se unem por si mesmas, senão por acidente.

16. Se, porém, a proposição supra é verdadeira por si mesma, haverá também impossibilidade e inconveniência, porquanto convém que o movente seja movido ou pela mesma espécie de movimento ou, por outro.

Se pela mesma espécie de movimento, conviria que o acelerador fosse acelerado; que o curador fosse curado; que o que ensina fosse ensinado na mesma ciência. Mas isto é impossível, porque o mestre deve possuir a ciência e o discípulo não a deve possuir. Ora, assim sendo, a mesma coisa seria possuída e não possuída pela mesma pessoa, o que é impossível. Se, porém, for movido por outra espécie de movimento, de modo que aquele que altera mova-se localmente, e o movente aumente localmente, e assim sucessivamente, como os gêneros e espécies de movimento são finitos, conclui-se que não se pode continuar indefinidamente neste processo. E, assim, haverá um primeiro motor que não é movido por outro. A não ser que alguém diga que haja um retorno, de modo que, tendo sido realizados todos os gêneros e espécies de movimento, seja necessário voltar ao primeiro e, se o movente altera o movimento local e o alterado aumenta, novamente este se mova localmente. Mas daí resulta o mesmo que antes, a saber, que aquilo que move segundo uma espécie de movimento, seja movido igualmente, embora não imediatamente, senão mediatamente.

Logo, resulta a necessidade de pôr-se um primeiro que não seja movido por algo extrínseco.

17. Dado que haja o primeiro movente não movido por algo extrínseco, e porque disso não resulta que ele seja absolutamente imóvel, continua Aristóteles afirmando que isto pode acontecer de duas maneiras: Primeiro, de modo que aquele primeiro movente seja absolutamente imóvel e, sendo isto concedido, chega-se ao que se pretende: que há um primeiro movente imóvel; segundo, que o mesmo movente se mova por si mesmo. Tal conclusão parece ser provável, porque aquilo que é por si mesmo precede sempre aquilo que é por outro. Por isso é razoável afirmar que, nos seres movidos, o primeiro deve mover-se por si mesmo e não por outro.

18. Mas, concedido isto, novamente chega-se ao mesmo. Com efeito, não se pode dizer que o que se move a si mesmo seja totalmente movido pelo todo, porquanto se o fosse resultaria no inconveniente acima apontado, isto é, que alguém simultaneamente ensina e é ensinado, o mesmo acontecendo com os outros movimentos. E também que uma coisa estaria simultaneamente em potência e em ato, pois o movente, enquanto tal, está em ato e o movido, em potência. Resta, pois, que uma sua parte seja somente movente e outra, movida. E, assim, chega-se novamente ao anteriormente dito, isto é, que algo é movente imóvel.

absque eo quod moveat, probabile est quod movens inveniatur absque eo quod moveatur.

b) Nec contra hoc potest fieri instantia de duobus quorum unum ab altero dependet: quia haec non coniunguntur per se, sed per accidens.

99. — *a*) Si autem praedicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile vel inconveniens. Quia vel oportet quod movens moveatur eadem specie motus qua movet, vel alia.

b) Si eadem, ergo oportebit quod alterans alteretur, et ulterius quod sanans sanetur, et quod docens doceatur, et secundum eandem scientiam. Hoc autem est impossibile: nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere; et sic idem habebitur ab eodem et non habebitur, quod est impossibile.

c) Si autem secundum aliam speciem motus movetur, ita scilicet quod alterans moveatur secundum locum, et movens secundum locum augeatur, et sic de aliis; cum sint finita genera et species motus, sequetur quod non sit abire in infinitum. Et sic erit aliquod primum movens quod non movetur ab alio.

d) Nisi forte aliquis dicat quod fiat reflexio hoc modo quod, completis omnibus generibus et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primum: ut, si movens secundum locum alteretur et alterans augeatur, iterum augens moveatur secundum locum. Sed ex hoc sequetur idem quod prius: scilicet quod id quod movet secundum aliquam speciem motus, secundum eandem moveatur, licet non immediate sed mediate.

100. — Ergo relinquitur quod oportet ponere *aliquod primum quod non movetur aliquo exteriori*.

101. — *a*) Quia vero, hoc habito quod sit primum movens quod non movetur ab alio exteriori, non sequitur quod sit penitus immobile, ideo ulterius procedit ARISTOTELES, dicendo quod hoc potest esse dupliciter.

b) Uno modo, ita quod illud primum sit penitus immobile. Quo posito, habetur propositum: scilicet, quod sit aliquod primum movens immobile.

c) Alio modo, quod illud primum moveatur a seipso. Et hoc videtur probabile: quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud; unde et in motis primum motum rationabile est per seipsum moveri, non ab alio.

102. — *a*) Sed, hoc dato, iterum idem sequitur. Non enim potest dici quod movens seipsum totum moveatur a toto: quia sic sequerentur praedicta inconvenientia, scilicet quod aliquis simul doceret et doceretur, et similiter in aliis motibus; et iterum quod aliquid simul esset in potentia et actu, nam movens, inquantum huiusmodi, est actu, motum vero in potentia. Relinquitur igitur quod una pars eius est movens tantum et altera mota. Et sic habetur idem quod prius: scilicet quod aliquid sit movens immobile.

b) Non autem potest dici quod utraque pars moveatur, ita quod una ab altera; neque quod una pars moveat seipsam et moveat alteram; neque quod totum moveat partem; neque quod pars moveat totum: quia sequerentur praemissa inconvenientia, scilicet quod aliquid simul moveret et moveretur secundum eandem speciem motus; et quod simul esset in potentia et actu; et ulterius quod totum non esset primo movens se, sed ratione partis. Relinquitur ergo quod moventis seipsum oportet unam partem esse immobilem et moventem aliam partem.

Não se pode, porém, dizer que ambas as partes são movidas, sendo-o uma pela outra; nem que uma parte se mova e mova a outra; nem que o todo move a parte; nem que a parte move o todo, porquanto disto resultariam os inconvenientes supra, a saber, que algo seria simultaneamente movido e motor segundo a mesma espécie de movimento; e que estaria simultaneamente em potência e em ato; e, finalmente, que o todo não seria o primeiro a se mover a si, senão que o seria em razão da parte. Resulta, pois, ser necessário, ao que se move a si mesmo, que uma parte seja imóvel e outra, movente.

103. — Sed quia in moventibus se quae sunt apud nos, scilicet in animalibus, pars movens, scilicet anima, etsi sit immobilis per se, movetur tamen per accidens; ulterius ostendit quod primi moventis seipsum pars movens non movetur neque per se neque per accidens.

104. — Moventia enim se quae sunt apud nos, scilicet animalia, cum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens. Necesse est autem moventia se corruptibilia reduci ad aliquod primum movens se quod sit sempiternum. Ergo necesse est aliquem motorem esse alicuius moventis seipsum qui neque per se neque per accidens moveatur.

19. Mas porque nos entes existentes entre nós que se movem por si mesmos, isto é, nos animais, a parte movente (a alma), embora se mova por si, contudo é movida por acidente, continua Aristóteles dizendo que a parte movente do que se move por si mesmo não é movida por si nem por acidente. Ora, esses entes que existem entre nós e que se movem por si mesmos (os animais), sendo corruptíveis, a sua parte movente é movida por acidente. Donde ser necessário que os entes que se movem por si mesmos e são corruptíveis sejam referidos a um primeiro movente, que seja infinito. Donde também ser necessário haver um motor para o que se move a si mesmo que não seja movido por si mesmo nem por acidente.

105. — Quod autem necesse sit, secundum suam positionem, aliquod movens se esse sempiternum, patet. Si enim motus est sempiternus, ut ipse supponit, oportet quod generatio moventium seipsa quae sunt generabilia et corruptibilia, sit perpetua. Sed huius perpetuitatis non potest esse causa aliquod ipsorum moventium se: quia non semper est. Nec simul omnia: tum quia infinita essent; tum quia non simul sunt. Relinquitur igitur quod oportet esse aliquod movens seipsum perpetuum, quod causat perpetuitatem generationis in istis inferioribus moventibus se. Et sic motor eius non movetur neque per se neque per accidens.

Que deva haver um movente a si mesmo que seja sempiterno, isto é evidente pela posição do mesmo. Porque se o movente é perpétuo, como o supõe Aristóteles, necessário também se faz que perpétua seja a geração dos entes que se movem a si mesmos e que são geráveis e corruptíveis. Mas um desses entes que se movem a si mesmos não pode ser causa dessa perpetuidade, porque ele não existe sempre. Nem o podem todos simultaneamente, quer porque então seriam infinitos, quer porque não são simultâneos. Donde concluir-se ser necessário haver um movente a si mesmo, perpétuo, o qual seja a causa da perpetuidade da geração nesses inferiores que se movem a si mesmos. Assim sendo, o seu motor não é movido por si mesmo nem por acidente.

106. — Item, in moventibus se videmus quod aliqua incipiunt de novo moveri propter aliquem motum quo non movetur a seipso animal, sicut cibo digesto aut aëre alterato: quo quidem motu ipse motor movens seipsum movetur per accidens. Ex quo potest accipi quod nullum movens seipsum movetur semper cuius motor movetur per se vel per accidens. Sed primum movens seipsum movetur semper: alias non posset motus esse sempiternus, cum omnis alius motus a motu primi moventis seipsum causetur. Relinquitur igitur quod primum movens seipsum movetur a motore qui non movetur neque per se neque per accidens.

20. Ademais, nos entes que se movem a si mesmos, vemos que alguns começam a se mover de novo devido a algum movimento que não vem do próprio animal, como, por exemplo, vindo da comida digerida, ou da alteração do ar. Ora, tal movimento impulsiona aquilo que se move a si mesmo a se mover por acidente. Daí se pode concluir que nenhum dos entes que se movem a si mesmos, cujo motor se move por si ou por acidente, sempre se moverá. Mas o primeiro movente a si mesmo sempre se move, até porque se assim não fosse não poderia haver movimento sempiterno, dado que todo outro movimento é causado pelo primeiro movente a si mesmo. Resulta, pois, que o primeiro movente a si mesmo é movido pelo motor que não é movido nem por si nem por acidente.

107. — Nec est contra hanc rationem quod motores inferiorum orbium movent motum sempiternum, et tamen dicuntur moveri per accidens. Quia dicuntur moveri per accidens non ratione sui ipsorum, sed

21. Também não contraria essa razão o fato de que os motores dos orbes inferiores produzem um movimento sempiterno e, no entanto, eles mesmos são ditos moverem-se por acidente. São, pois, considerados moverem-se por acidente, não em razão de si mesmos,

mas em razão do que por eles é movido e que segue o movimento do orbe superior.

22. Mas, como Deus não é parte de coisa alguma que se move a si mesma, Aristóteles, (XII Metafísica 7, 1072a; Cmt 7, 2519ss), partindo deste motor que é parte do que se move por si mesmo, procura outro motor totalmente separado, que é Deus. Efetivamente, como todo o que move a si mesmo é movido pelo apetite, é necessário que o motor que é parte do que se move a si mesmo seja também movido pelo apetite de alguma coisa apetecível. Esta lhe é superior neste movimento, porque o sujeito do apetite é, de certo modo, movente e movido, enquanto o que é apetecível é totalmente movente não movido. Daí ser necessário haver um primeiro motor separado, totalmente imóvel, que é Deus.

23. Porém, os processos acima mencionados parecem enfraquecidos por duas dificuldades.

Decorre a *primeira dificuldade* do fato de que esses processos supõem a eternidade do movimento, o que é considerado falso pelos católicos. Em refutação à afirmação de que a via eficacíssima para se provar que Deus é parte da suposição da eternidade do mundo, deve-se dizer que, ela sendo admitida, torna-se menos evidente que Deus é: se o mundo e o movimento tiveram o início em um iniciador, é evidente que houve uma causa que lhes deu o início, porquanto tudo o que começa recebe o início de um iniciador, pois nada se reduz a si mesmo de potência a ato ou do não-ser ao ser.

24. A *segunda dificuldade* decorre do fato de que nas demonstrações supra supõe-se haver um primeiro motor, um corpo celeste que se mova por si mesmo. Donde se concluir que ele é acionado. Mas isto não é por muitos concedido. Em refutação a essa afirmação, deve-se dizer que se o primeiro movimento não se move por si mesmo, se-lo-á imediatamente por algo absolutamente imóvel. Daí Aristóteles induzir a esta conclusão disjuntiva: ou se deve chegar imediatamente ao primeiro movente imóvel separado, ou a um que se move a si mesmo, e partindo-se deste se chega novamente a um primeiro movente separado.

(A terceira via: da causa eficiente)

25. Segue ainda o Filósofo (II Metafísica 2, 994a; Cmt 2,299s) uma outra via para provar que não se pode proceder indefinidamente nas causas eficientes, mas que se deve chegar a uma causa primeira que é Deus. Trata-se da seguinte via: em todas as causas eficientes ordenadas, o primeiro é causa do intermediário, e o intermediário é causa do último, quer haja só um ou muitos intermediários. Ora, removida a causa, removido também será aquilo de que ela é causa. Logo, removido o primeiro, o intermediário não poderá mais ser causa. Procedendo-se, porém, indefinidamente em causas eficientes, nenhuma delas será a primeira. Logo, todas as outras seriam removidas, visto serem intermediárias. Mas isto é evidentemente falso. Portanto, necessário é afirmar-se que há uma primeira causa eficiente, que é Deus.

ratione suorum mobilium, quae sequuntur motum superioris orbis.

108. — Sed quia Deus non est pars alicuius moventis seipsum, ulterius ARISTOTELES, in sua *Metaphysica*, investigat ex hoc motore qui est pars moventis seipsum, alium motorem separatum omnino, qui est Deus. Cum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor qui est pars moventis seipsum, moveat propter appetitum alicuius appetibilis. Quod est eo superius in movendo: nam appetens est quodammodo movens motum; appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet igitur esse *primum motorem separatum omnino immobilem*, qui Deus est.

109. — Praedictos autem processus duo videntur infirmare. Quorum *primum* est, quod procedunt ex suppositione aeternitatis motus: quod apud Catholicos supponitur esse falsum.

110. — Et ad hoc dicendum quod via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita, minus videtur esse manifestum quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incoepit, planum est quod oportet poni aliquam causam quae de novo producat mundum et motum: quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem; cum nihil educat se de potentia in actum vel de non esse in esse.

111. — *Secundum* est, quod supponitur in praedictis demonstrationibus primum motum, scilicet corpus caeleste, esse motum ex se. Ex quo sequitur ipsum esse animatum. Quod a multis non conceditur.

112. — Et ad hoc dicendum est quod, si primum movens non ponitur motum ex se, oportet quod moveatur immediate a penitus immobili. Unde etiam ARISTOTELES sub disiunctione hanc conclusionem inducit: quod scilicet oporteat *vel* statim devenire ad primum movens immobile separatum, *vel* ad movens seipsum, ex quo iterum devenitur ad movens primum immobile separatum.

113. — Procedit autem PHILOSOPHUS *alia via* in II *Metaphys.* ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse devenire ad unam causam primam: et hanc dicimus Deum. Et haec via talis est. In omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi: sive sit unum, sive plura media. Remota autem causa, removetur id cuius est causa. Ergo, remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima. Ergo omnes aliae tollentur, quae sunt mediae. Hoc autem est manifeste falsum. Ergo oportet ponere *primam causam efficientem esse*. Quae Deus est.

114. — Potest etiam alia ratio colligi ex verbis ARISTOTELIS. In II enim *Metaphys.* ostendit quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In IV autem *Metaphys.* ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum, unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius esse *aliquid quod est maxime ens.* Et hoc dicimus Deum.

115. — Ad hoc etiam inducitur a DAMASCENO alia ratio sumpta ex rerum gubernatione: quam etiam innuit COMMENTATOR in II *Physicorum*. Et est talis. Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries nisi alicuius gubernatione, ex qua omnibus et singulis tribuitur ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. Oportet ergo esse *aliquem cuius providentia mundus gubernetur.* Et hunc dicimus Deum.

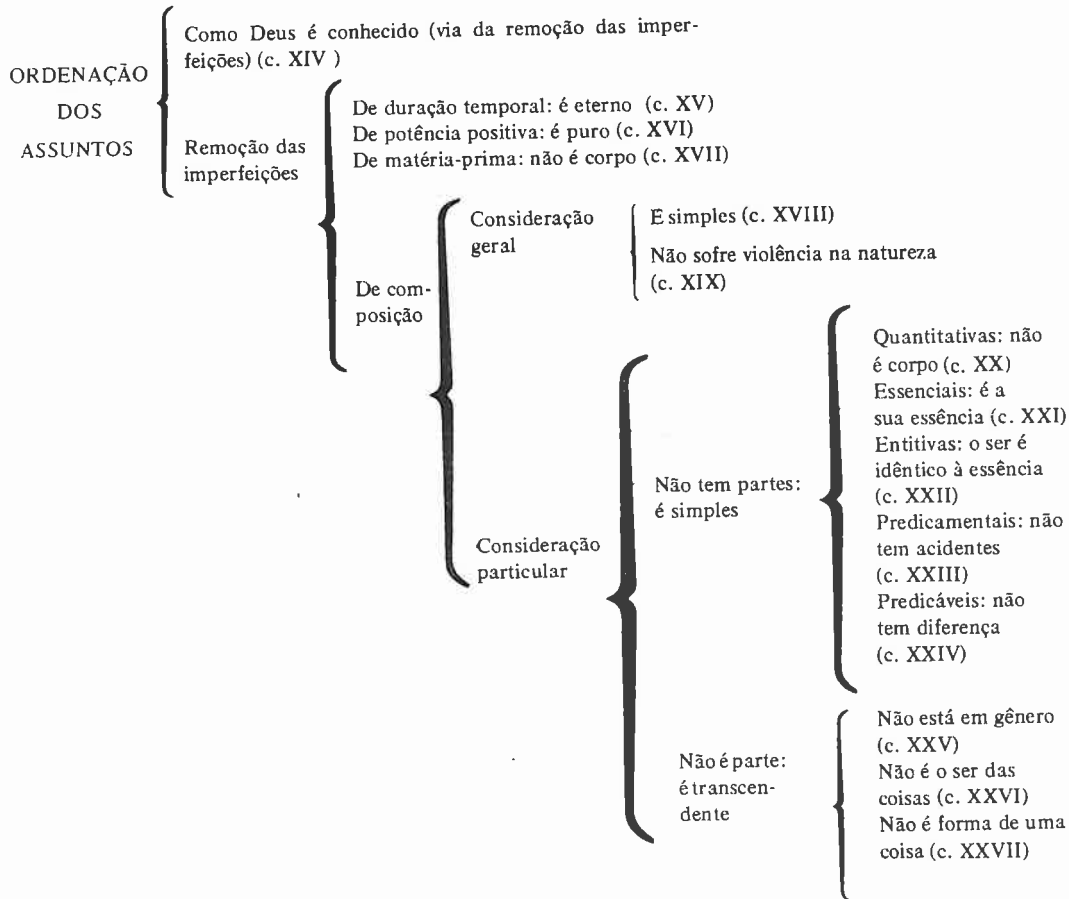
(A quarta via: dos graus de perfeição)

26. Dos textos de Aristóteles, pode-se tirar um outro argumento. Mostra ele (II Metafísica 993b; Cmt2, 295ss) que as coisas ao máximo verdadeiras, são também entes ao máximo. Mas (IV Metafísica 4, 1008b; Cmt 9, 695) ele mostra que há algo ao máximo verdadeiro, concluindo isso de que, por haver duas coisas falsas sendo uma mais que outra, deve haver também uma mais verdadeira que a outra, conforme esteja mais próxima daquilo que é ao máximo e simplesmente verdadeiro. Infere-se daí haver algo que é ente ao máximo. Este algo dizemos ser Deus.

(A quinta via: da causa final)

27. Para provar o mesmo, Damasceno (I A Fé Ortodoxa 3; PG 94, 795C-D) aduz um outro argumento tirado do governo das coisas, indicado também pelo Comentador, (II Física; Averróis c. 75). É o seguinte: é impossível que as coisas contrárias e dissonantes estejam sempre, ou muitas vezes, concordes em uma só ordem, a não ser que estejam também sob o governo de alguém pelo qual é dado a todas e a cada uma dirigirem-se para determinado fim. Ora, vemos no mundo as coisas concordes em uma ordem, não raramente nem por acaso, mas sempre e na maioria das vezes. Deve, por conseguinte, haver alguém por cuja providência o mundo é governado. E a este chamamos Deus.

Segunda parte

A ESSÊNCIA DE DEUS

CAPÍTULO XIV
PARA SE CONHECER A DEUS DEVE-SE SEGUIR A VIA DE REMOÇÃO

1. Após ter demonstrado haver um primeiro ente que denominamos Deus, convém investigar as suas propriedades. Porém, na consideração da substância divina, deve-se usar sobretudo da via de remoção, visto que a substância divina excede, pela imensidade, toda forma que o nosso intelecto atinge. Por isso, não podemos conhecê-la apreendendo dela o *que é*. Assim, poderemos ter alguma noção da mesma *pelo que não é*, e tanto mais nos aproximaremos do seu conhecimento quanto mais puder o nosso intelecto remover-lhe os atributos.

2. Ora, tanto mais perfeitamente conhecemos cada coisa quanto mais percebemos o que a diferencia das outras, porquanto cada coisa possui em si seu próprio ser, distinto dos demais. Por isso, nas coisas cujas definições conhecemos, primeiramente as colocamos em um gênero, e isto nos leva a saber o que uma coisa tem

CAP. XIV. - QUOD AD COGNITIONEM DEI OPORTET UTI VIA REMOTIONIS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 8, q. 1, a. 1, ad 4; dist. 35, a. 1: Prima igitur via; *Trinit.* prooem. q. 1, a. 2; *Nom.* I, lect. 3 (83-84); VII lect. 4 (729, 731); XIII, lect. 3 (995-996); *Causis*, lect. 6; I, q. 1, a. 7, ad 1; q. 12, a. 12; X *Metaphys.* lect. 4 (1990).

116. — OSTENSO igitur quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet eius conditiones investigare (cfr. 57).

117. — *a*) Est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est.

b) Sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo *quid non est*. Tantoque eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere.

c) Tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur: habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis rebus distinctum. Unde et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in

communi quid est; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguatur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia.

118. — *a*) Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere *quid*, quasi genus; nec distinctionem eius ab aliis rebus per affirmativas differentias accipere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas.

b) Sicut autem in affirmativis differentiis una aliam contrahit, et magis ad completam designationem rei appropinquat secundum quod a pluribus differre facit; ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae a pluribus differre facit.

c) Sicut, si dicamus Deum non esse accidens, per hoc ab omnibus accidentibus distinguitur; deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes huiusmodi distinguetur; et tunc de substantia eius erit propria consideratio cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta: quia non cognoscetur quid in se sit.

119. — *a*) Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis, accipiamus principium id quod ex superioribus iam manifestum est, scilicet quod Deus sit omnino immobilis.

b) Quod etiam auctoritas SACRAE SCRIPTURAE confirmat. Dicitur enim MALACH. 3, 6: *Ego Deus, et non mutor;* IAC. 1, 17: *Apud quem non est transmutatio;* et *Num.* 23, 19: *Non est Deus quasi homo, ut mutetur.*

de comum com as outras; depois, acrescentamos as diferenças pelas quais se distinguem das demais. Perfaz-se, então, a noção completa da substância da coisa.

3. Como, porém, na consideração da substância divina, não podemos apreender a sua qüididade, como se fosse um gênero; nem tampouco podemos apreender sua distinção de outras coisas por diferenças afirmativas, é necessário apreendê-la por diferenças negativas.

Ora, como nas diferenças afirmativas uma acarreta outra, e assim mais se aproxima da completa designação da coisa, também uma diferença negativa é distintiva porquanto restringida pela outra, diferenciando-se, desse modo, a coisa de tantas outras. Se dissermos, por exemplo, que Deus não é acidente, distingue-se, por meio dessa negação, de todos os acidentes: se, em seguida, acrescentarmos que ele não é corpo, distinguimo-lo também de algumas substâncias; e assim vai-se ordenando, por meio de repetidas negações, o que o distingue de tudo aquilo que ele não é. Teremos, então, a noção própria da sua substância, enquanto é conhecido como distinto de todas as coisas. No entanto, não será uma noção perfeita, porquanto não se conheceu o que ele é em si.

4. Por conseguinte, no processo para conhecermos Deus por via de remoção, teremos como princípio o que foi já demonstrado nos textos precedentes, isto é, que Deus é absolutamente imóvel. Isto é também confirmado pela autoridade da Sagrada Escritura, conforme estas citações: *Eu sou Deus, e não mudo* (Ml 3, 6); *No qual não há mudança* (Tg 1, 17); *Deus não é como o homem, para que tenha mudança* (Nm 23, 19).

CAP. XV. - QUOD DEUS SIT AETERNUS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 8, q. 2, a. 2; dist. 19, q. 2, a 1; *Nom.* X, lect. 2; *ibid.* lect. 3 (874-875); *Decret.* (1146); *Causis*, lect. 2; *Pot.* q. 3, a. 17 ad 23; *Ioan.* VIII, lect. 3 (1179); I, q. 10, aa. 2-3; XII *Metaphys.* lect. 8; *Comp.* cap. 5 (7); *ibid.* cap. 7 (10-13); *ibid.* cap. 8 (14-15).

120. — Ex hoc autem apparet ulterius Deum esse aeternum.

121. — Nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem (cap. 13). Est igitur aeternus, carens principio et fine.

122. — Item. Illa sola tempore mensurantur quae moventur: eo quod *tempus est numerus motus*, ut patet in IV *Physicorum*. Deus autem est omnino absque motu, ut iam probatum est (cap. 13). Tempore igitur non mensuratur. Igitur in ipso non est prius et posterius accipere. Non ergo habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest: quia haec sine tempore intelligi non possunt. Est igitur carens principio et fine, totum esse suum simul habens. In quo ratio aeternitatis consistit.

123. — Adhuc. Si aliquando non fuit et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse. Non a seipso: quia quod non est non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo. Ostensum autem est (cap. 13) Deum esse primam causam.

CAPÍTULO XV
DEUS É ETERNO

1. Do exposto acima conclui-se que Deus é eterno. Realmente, tudo começa a ser ou a deixar de ser, enquanto está sujeito ao movimento ou mudança. Ora, já foi demonstrado acima que Deus é absolutamente imóvel. Logo, é eterno, carecendo de princípio e fim.

2. Além disso, só são medidas por tempo as coisas móveis, porquanto o tempo *é o número do movimento* (IV Física 11, 219; Cmt 17, 580).

Ora, já foi demonstrado acima que Deus é absolutamente imóvel; donde não ser medido pelo tempo. Donde, também, não se lhe poder atribuir antes e depois. Concedido isto, não pode ter o ser depois de não ser, nem pode ter o não ser depois do ser, nem é possível encontrar-se qualquer sucessão no seu ser, porque nada disto pode ser pensado fora do tempo. É, por conseguinte, carente de princípio e de fim, pois é em tal que consiste a eternidade.

3. Além disso, se alguma coisa em algum tempo não foi, e depois foi, ela foi induzida de não-ser ao ser por alguma coisa. Não o foi por si mesma, desde que o que não é não pode operar. Se foi por outra coisa, esta ser-lhe-ia anterior. Ora, acima foi demonstrado que Deus é a causa primeira. Por conseguinte, não começou a ser.

Donde, não deixará de ser, porque o que sempre foi tem capacidade para sempre ser. Logo, é eterno.

4. Além disso, observamos existirem no mundo coisas que podem ser e não ser, como as sujeitas à geração e corrupção. Ora, tudo que é possível de ser tem causa, porque enquanto por si mesmo refere-se a dois termos, isto é, ao ser e ao não-ser, necessita, se o ser lhe for apropriado, que tal se dê proveniente de uma causa. Mas como nas causas não se pode proceder indefinidamente, como acima foi demonstrado por argumentação de Aristóteles, há de se admitir algo que seja necessariamente ser.

No entanto, todo ente necessário tem a causa da sua necessidade proveniente ou de outro, ou de si, enquanto é por si mesmo necessário. Ora, não se pode proceder indefinidamente na série dos entes necessários que têm a causa de sua necessidade proveniente de outro. Logo, deve-se admitir um ente que seja o primeiro necessário e que seja necessário por si mesmo. Este ente é Deus, porquanto Deus é a causa primeira, como acima foi demonstrado. Logo, Deus é eterno, pois todo necessário por si mesmo é eterno.

5. Aristóteles demonstra também a eternidade do movimento partindo da eternidade do tempo (VIII Física 1, 251b; Cmt 2, 980ss). Daí vir também a demonstrar a eternidade da substância movente (VIII Física 6, 1258bs; Cmt 12. 107 ss). Ora, sendo Deus a substância movente, conseqüentemente é eterno. Negando-se, porém, a eternidade do tempo e do movimento, permanece, contudo, outro argumento para provar a eternidade da substância. Com efeito, se o movimento começou, é necessário que tenha recebido o começo de outro movente. Se este também começou, é igualmente necessário ter recebido de outro movente o começo. Ora, com tal proceder, ou ir-se-á ao infinito, ou a algo que não começou.

6. A autoridade divina também testemunha isso, ao ler-se: *Vós, porém, Senhor, permaneceis eternamente* (Sl 101,13); *e Vós sois sempre o mesmo, e os vossos anos não terminam* (Sl 101,28).

CAPÍTULO XVI
EM DEUS NÃO HÁ POTÊNCIA PASSIVA

1. Com efeito, se Deus é eterno, necessariamente não está em potência. Tudo aquilo em cuja substância há mescla de potência, segundo o que tem de potência pode não ser, desde que o que pode ser pode também não ser. Ora, Deus, considerado em si mesmo, não pode não ser, porque é eterno. Logo, em Deus não há potência para o ser.

2. Além disso, embora naquilo que por vezes está em potência e por vezes em ato, a potência tenha prioridade de tempo em relação ao ato, contudo, o ato tem prioridade absoluta sobre a potência, porque a potência por si mesma não se reduz a ato, senão que só o é por algo que esteja em ato. Por conseguinte, tudo aquilo que de algum modo está em potência, pressupõe algo anterior a si. Ora, Deus é o primeiro ente e a causa primeira, como acima foi esclarecido. Logo, coisa alguma de potência não tem consigo misturada.

Non igitur esse incoepit. Unde nec esse desinet: quia quod semper fuit, habet virtutem semper essendi. Est igitur aeternus.

124. — Amplius. Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra probatum est per rationem ARISTOTELIS. Ergo oportet ponere aliquid quod sit « necesse-esse ». Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde; vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium. Et hoc Deus est: cum sit causa prima, ut ostensum est (cap. 13). Est igitur Deus aeternus: cum omne necessarium per se sit aeternum.

125. — Ostendit etiam ARISTOTELES ex sempiternitate temporis sempiternitatem motus. Ex quo iterum ostendit sempiternitatem substantiae moventis. Prima autem substantia movens Deus est. Est igitur sempiternus. — Negata autem sempiternitate temporis et motus, adhuc manet ratio ad sempiternitatem substantiae. Nam, si motus incoepit, oportet quod ab aliquo movente incoeperit. Qui si incoepit, aliquo agente incoepit. Et sic vel in infinitum ibitur; vel devenietur ad aliquid quod non incoepit.

126. — Huic autem veritati DIVINA AUCTORITAS testimonium perhibet. Unde *Psalmus*: *Tu autem, Domine, in aeternum permanes*. Et *idem*: *Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient*.

CAP. XVI. - QUOD IN DEO NON EST POTENTIA PASSIVA.

LOCI CONGR. - *Ente*, cap. 4 (26); I *Sent.* dist. 42, q. 1, a. 1; *Pot.* q. 1, a. 1; I, q. 25, a. 1; *infra*, II, 7 (888, 890).

127. — SI autem Deus aeternus est, necesse est ipsum non esse in potentia.

128. — Omne enim id in cuius substantia admiscetur potentia, secundum id quod habet de potentia potest non esse: quia quod potest esse, potest non esse. Deus autem secundum se non potest non esse: cum sit sempiternus. In Deo igitur non est potentia ad esse.

129. — Adhuc. Quamvis id quod quandoque est in potentia quandoque actu, prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia: quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit in actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. Deus autem est primum ens et prima causa, ut ex supra (cap. 13) dictis patet. Non igitur habet in se aliquid potentiae admixtum.

130. — Item. Illud quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse: quia quod est per se necesse esse, non habet causam; omne autem quod est possibile esse, habet causam, ut supra (cap. prec.) ostensum est. Deum autem est per se necesse esse. Nullo igitur modo est possibile esse. Nihil ergo potentiae in sua substantia invenitur.

131. — Item. Unumquodque agit secundum quod est actu. Quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui. Quod autem non toto se agit, non est primum agens: agit enim alicuius participatione, non per essentiam suam. Primum igitur agens, quod Deus est, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus.

132. — Adhuc. Unumquodque, sicut natum est agere inquantum est actu, ita natum est pati inquantum est potentia: nam motus est *actus potentia existentis*. Sed Deus est omnino impassibilis ac immutabilis, ut patet ex dictis (cap. 13). Nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva.

133. — Item. Videmus aliquid esse in mundo quod exit de potentia in actum. Non autem educit se de potentia in actum: quia quod est potentia, nondum est; unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, qui educatur de potentia in actum. Et iterum, si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest. Ergo oportet devenire ad aliquid quod est tantum actu et nullo modo in potentia. Et hoc dicimus Deum.

3. Além disso, aquilo que é por si mesmo ser necessário, de nenhum modo é ser possível, enquanto aquilo que é por si mesmo ser necessário não tem causa. Porém, tudo aquilo que é ser possível tem causa, como foi acima demonstrado. Ora, Deus é por si mesmo o ser necessário. Logo, de nenhum modo é ser possível. Donde também não ser encontrada potência em sua substância.

4. Além disso, a coisa age enquanto é ato. Por conseguinte, aquilo que não está totalmente em ato age não pelo todo, mas por uma sua parte. Ora, aquilo que age não pelo todo não é primeiro agente, porquanto age não pela própria essência, mas por participação, na ação do outro. Logo, o primeiro agente, que é Deus, nenhuma mistura tem de potência, mas é puro ato.

5. Além disso, assim como a coisa está apta para agir enquanto está em ato, também é apta para ser possível enquanto está em potência, pois o movimento *é o ato do ser em potência* (III Física 1, 201a; Cmt 2, 285). Mas Deus é absolutamente imutável e impassível, como ficou esclarecido acima. Logo, nada tem de potência passiva.

6. Além disso, observamos haver no mundo coisas que são reduzidas de potência a ato. Ora, elas não se reduzem a si mesmas de potência a ato, porque a potência ainda não é e, por isso, não pode agir. É necessário haver algo que lhe seja anterior, e que a reduza de potência a ato. E aquilo que reduziu esta, caso haja saído também de potência a ato, necessita de outro ser, que efetuou a redução. Ora, nessa sucessão é impossível ir-se indefinidamente. Logo, é necessário chegar-se a algo que seja somente ato, e que não esteja mesclado de potência. Esse algo é Deus.

CAP. XVII. - QUOD IN DEO NON EST MATERIA.

LOCI CONGR. - *Ente*, cap. 4 (26, 28); *ibid.* cap. 5 (30); I *Sent.* dist. 35 a. 1: Prima igitur via; *Verit.* q. 21, a. 4; I, q. 3, a. 8; *Resp. art. CVIII*, q. 49 (876).

134. — APPARET etiam ex hoc Deum non esse materiam.

135. — Quia materia id quod est, in potentia est.

136. — Item. Materia non est agendi principium: unde efficiens et materia in idem non incidunt, secundum PHILOSOPHUM. Deo autem convenit esse primam causam effectivam rerum, ut supra (cap. 13) dictum est. Ipse igitur materia non est.

137. — Amplius. Sequitur res naturales casu existere his qui omnia in materiam reducebant sicut in causam primam: contra quos agitur in II *Physicorum*. Si igitur Deus, qui est prima causa, sit causa materialis rerum, sequitur omnia a casu existere.

138. — Item. Materia non fit causa alicuius in actu nisi secundum quod alteratur et mutatur. Si igitur Deus est immobilis, ut probatum est (cap. 13), nullo modo potest esse rerum causa per modum materiae.

Hanc autem veritatem Fides Catholica confitetur, qua Deum non de sua substantia, sed de nihilo asserit cuncta creasse.

139. — In hoc autem insania DAVID DE DINANDO confunditur, qui ausus est dicere Deum esse idem quod prima materia, ex

CAPÍTULO XVII
EM DEUS NÃO HÁ MATÉRIA

1. Do que se disse no capítulo anterior, deduz-se que não há matéria em Deus, até porque a matéria é, por natureza, potência.

2. Além disso, a matéria não é princípio de ação. Por isso, segundo o Filósofo (II Física 7, 198a; Cmt 11, 242), não se conciliam no mesmo sujeito causalidade eficiente e matéria. Ora, Deus é a primeira causa eficiente, como se disse acima (c. XIII). Logo, em Deus não há matéria.

3. O Filósofo refutou (II Física 8, 198b ss; Cmt 12, 250, 14, 267) os que afirmam ser a matéria a causa primeira de todas as coisas, concluindo que, se o fosse, as coisas naturais surgiriam por acaso. Ora, se Deus, que é a causa primeira, for causa material das coisas, segue-se que tudo surge por acaso.

4. Além disso, a matéria não se torna causa de alguma coisa em ato senão enquanto ela sofre alteração ou mudança. Por conseguinte, se Deus é imóvel, como acima (c. XIII) foi provado, de nenhum modo pode ser causa das coisas, como matéria. Além disso, a fé católica professa como verdade que Deus criou todas as coisas não de sua substância, mas do nada.

5. Esta verdade destrói a opinião desvairada de Davi de Dinant, o qual identificou Deus com a matéria-prima. Segundo ele, se assim não fosse, haveria neces-

sidade de distingui-la por algumas diferenças e então já não seriam simples, conquanto nos sujeitos que se distinguem entre si por alguma diferença, a própria diferença supõe composição.

Essa opinião resulta de ignorância, porquanto desconheceu ele a distinção entre *diferença* e *diversidade*. Diferença (X Metafísica 3, 1054b; Cmt 4, 2017ss) implica referência a outro, pois o que é diferente o é de outro; diversidade afirma algo absoluto, enquanto as coisas não são idênticas.

Assim sendo, deve-se buscar a diferença entre as coisas que têm algo de comum, para se lhes atribuir algo que as diferencie. Por exemplo, duas espécies concordam em gênero e distinguem-se pela diferença. Porém, nas coisas que nada têm de comum, nelas não se deve buscar algo que as diferencie, pois que são diversas. Não fugindo do exemplo acima: as diferenças contrárias distinguem-se como diversas porque não participam do gênero, por não serem, por assim dizer, como parte da sua essência. Por isso, não se deve buscar algo que as diferencie, pois são diversas entre si.

É desse modo que também se distinguem Deus e a matéria-prima, porque não há coisa alguma de comum entre eles, sendo Deus ato puro, e a matéria sendo potência pura.

CAPÍTULO XVIII
EM DEUS NÃO HÁ COMPOSIÇÃO

1. Da exposição precedente, conclui-se que em Deus não há composição.

Ora, em toda composição há necessariamente ato e potência, pois muitas coisas não podem constituir unidade perfeita a não ser que umas estejam em ato e outras, em potência. As coisas que estão só em ato, com efeito, não se unem senão como aglomerados ou reunidas, mas isto não constitui unidade perfeita. Além disso, nelas as partes estão reunidas como potências referentes à união: são unidas em ato, após estarem em potência para a união. Mas em Deus não há potência alguma. Logo, em Deus não há composição.

2. Além disso, todo composto é posterior aos componentes. Logo, sendo Deus o primeiro ente, não é composto de coisa alguma.

3. Além disso, todo composto está em potência para a dissolução em razão da própria composição, embora em alguns haja elementos aversos à dissolução. Ora, o que é dissolúvel está em potência para o não ser. Mas tal não acontece em Deus, porque Deus é, por essência, o ser por necessidade. Logo, não há, em Deus, composição alguma.

4. Além disso, toda composição necessita de um compositor. Ora, se há composição, há também pluralidade e as coisas que constituem pluralidade não formariam unidade, a não ser que um compositor as unisse. Com efeito, se Deus fosse composto, haveria um compositor para esta composição, porque ele mesmo não poderia ser o compositor de sua própria composição, até porque nenhuma coisa é causa de si mesma. Mas se o fosse, seria anterior a si mesma, o que é impossível, porque o compositor é a causa eficiente da

hoc quod, si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis, et sic non essent simplicia; nam in eo quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit.

140. — Hoc autem processit ex ignorantia qua nescivit quid inter differentiam et diversitatem intersit.

a) *Differens* enim, ut in X *Metaph.* determinatur, dicitur ad aliquid, nam omne differens aliquo est differens: *diversum* autem aliquid absolute dicitur, ex hoc quod non est idem.

b) Differentia igitur in his quaerenda est quae in aliquo conveniunt: oportet enim aliquid in eis assignari secundum quod differant; sicut duae species conveniunt in genere, unde oportet quod differentiis distinguantur.

c) In his autem quae in nullo conveniunt, non est quaerendum quo differant, sed seipsis diversa sunt. Sic enim et oppositae differentiae ab invicem distinguuntur: non enim participant genus quasi partem suae essentiae: et ideo non est quaerendum quibus differant, seipsis enim diversa sunt.

d) Sic etiam Deus et materia prima didistinguuntur, quorum unus est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes.

CAP. XVIII. - QUOD IN DEO NULLA EST COMPOSITIO.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 8, q. 4, a. 1; *Causis*, lect. 21; *Pot.* q. 7, a. 1; I, q. 3, aa. 2, 7; *Comp.* cap. 9 (16-17).

141. — *a*) Ex praemissis autem concludi potest quod in Deo nulla sit compositio.

b) Nam in omni composito oportet esse actum et potentiam. Non enim plura possunt simpliciter unum fieri nisi aliquid sit ibi actus, et aliud potentia. Quae enim actu sunt, non uniuntur nisi quasi colligata vel congregata, quae non sunt unum simpliciter. In quibus etiam ipsae partes congregatae sunt sicut potentia respectu unionis: sunt enim unitae in actu postquam fuerint in potentia unibiles. In Deo autem nulla est potentia (cap. 16). Non est igitur in eo aliqua compositio.

142. — Item. Omne compositum posterius est suis componentibus. Primum ergo ens, quod Deus est, ex nullis compositum est.

143. — Adhuc. Omne compositum est potentia dissolubile, quantum est ex ratione compositionis: licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans. Quod autem est dissolubile, est in potentia ad non esse. Quod Deo non competit: cum sit per se «necesse-esse» (cap. 15). Non est igitur in eo aliqua compositio.

144. — Amplius. Omnis compositio indiget aliquo componente: si enim compositio est, ex pluribus est; quae autem secundum se sunt plura, in unum non convenirent nisi ab aliquo componente unirentur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem: non enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi.

Ergo Deus haberet causam efficientem. Et sic non esset causa prima, quod supra (cap. 13) habitum est.

145. — Item. In quolibet genere tanto aliquid est nobilius quanto simplicius: sicut in genere calidi ignis, qui non habet aliquam frigidi permixtionem. Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. Hoc autem quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus Deum, cum sit prima causa: causa enim est nobilior effectu. Nulla igitur compositio ei accidere potest.

146. — Praeterea. In omni composito bonum non est huius vel illius partis, sed totius, — et dico bonum secundum illam bonitatem quae est propria totius et perfectio eius: nam partes sunt imperfectae respectu totius: sicut partes hominis non sunt homo, partes etiam numeri senarii non habent perfectionem senarii, et similiter partes lineae non perveniunt ad perfectionem mensurae quae in tota linea invenitur. Si ergo Deus est compositus, perfectio et bonitas eius propria invenitur in toto, non autem in aliqua eius partium. Et sic non erit in eo pure illud bonum quod est proprium ei. Non est ergo ipse primum et summum bonum.

147. — Item. Ante omnem multitudinem oportet invenire unitatem. In omni autem composito est multitudo. Igitur oportet id quod est ante omnia, scilicet Deum, omni compositione carere.

composição. Assim, não seria causa primeira, conforme foi visto acima (c. XIII).

5. Além disso, em qualquer gênero, uma coisa é tanto mais nobre quanto mais simples for. Por exemplo: no gênero do calor, o fogo é o mais nobre, porque não tem mescla alguma de frio. Ora, o que está colocado na suprema nobreza de todos os entes, necessita também de estar na suprema simplicidade. Com efeito, ao que está na extrema nobreza de todos os seres denominamos Deus porque é a causa primeira, e a causa é mais nobre que os efeitos. Logo, não se lhe pode atribuir composição alguma.

6. Além disso, em todo composto, o bem não pertence a esta ou àquela parte, mas ao todo, tratando-se aqui do bem segundo a bondade que é própria do todo e que constitui a sua perfeição, pois as partes são imperfeitas se comparadas ao todo. Por exemplo: as partes do homem não são o homem; as partes do número seis, cada uma delas não é seis; as partes da linha, cada uma não perfaz a extenção da linha. Ora, dado que Deus fosse composto, a perfeição e a bondade que lhe são próprias estariam no todo e não nas partes. Logo, em Deus não se encontraria aquele bem absoluto que é próprio dele, e assim ele não seria o sumo bem.

7. Além disso, é necessário que a unidade preceda toda pluralidade. Ora, em todo composto há pluralidade. Logo, é necessário que aquele que é antes de todas as coisas — Deus — careça de toda composição.

CAP. XIX. - Quod in Deo nihil est violentum neque praeter naturam.

148. — Ex hoc autem Philosophus concludit quod in Deo nihil potest esse violentum neque extra naturam.

149. — Omne enim illud in quo aliquid violentum et praeter naturam invenitur, aliquid sibi additum habet: nam quod est de substantia rei non potest esse violentum neque praeter naturam. Nullum autem simplex habet in se aliquid additum: ex hoc enim compositio relinqueretur. Cum igitur Deus sit simplex, ut ostensum est (cap. praec.), nihil in eo potest esse violentum neque praeter naturam.

150. — Amplius. Necessitas coactionis est necessitas ex alio. In Deo autem non est necessitas ex alio, sed est per seipsum necessarium, et causa necessitatis aliis (cap. 15). Igitur nihil in eo est coactum.

151. — Adhuc. Ubicumque est aliquid violentum, ibi potest esse aliquid praeter id quod rei per se convenit: nam violentum contrariatur ei quod est secundum naturam. Sed in Deo non est possibile esse aliquid praeter id quod secundum se ei convenit: cum secundum se sit «necesse-esse», ut ostensum est (cap. 15). Non potest igitur in eo esse aliquid violentum.

152. — Item. Omne in quo est aliquid violentum vel innaturale, natum est ab alio moveri: nam violentum est *cuius principium*

CAPÍTULO XIX
EM DEUS NADA HÁ DE VIOLENTO OU ESTRANHO À SUA NATUREZA

1. Do acima exposto, conclui ainda o Filósofo que em Deus nada pode haver de violento ou de estranho à sua natureza.

Toda coisa, na qual se encontra algo de violento ou de estranho à sua natureza, tem algo acrescentado, porque as pertenças da substância da coisa não lhe podem ser violentas, nem estranhas à natureza. Ora, nenhuma coisa simples tem algo acrescentado, pois se o tivesse haveria composição. Pois bem, como Deus é simples, conforme já foi dito, nada pode haver nele de violento ou de estranho à natureza.

2. Além disso, a necessidade de coação é sempre imposta por agente externo. Ora, em Deus não há necessidade que venha de outrem, senão que ele é necessário por si mesmo e é causa da necessidade das coisas. Logo, em Deus não há coação alguma.

3. Além disso, nas coisas em que há violência, pode haver algo que lhes não convenha naturalmente, porque a violência é contrária ao que é segundo a natureza. Ora, em Deus não é possível haver algo estranho ao que lhe convém segundo a natureza, porque ele, segundo a natureza, é o ser por necessidade, conforme acima foi demonstrado (c. XV). Logo, nada há nele de violência.

4. Além disso, toda coisa em que há algo de violento ou de contrário à natureza, deve ser movida por outra, pois violento é *aquilo cujo o princípio é extrínseco, em*

nada o reforçando o paciente (III Ética 1, 1110a; Cmt 1, 387). Ora, Deus é absolutamente imóvel, como foi acima demonstrado (c. XIII). Logo, nada de violento ou de contrário à natureza pode haver nele.

CAPÍTULO XX
DEUS NÃO É CORPO (1)

1. Da exposição precedente conclui-se que Deus não é corpo.

Efetivamente, por todo o corpo ser contínuo, é composto e tem partes. Ora, Deus não é composto, como acima foi argumentado (c. XVIII). Logo, Deus não é corpo.

2. Além disso, tudo que é quantitativo está de algum modo em potência, pois a quantidade contínua é potencialmente divisível ao infinito, e a quantidade discreta pode ser multiplicada indefinidamente. Ora, todo corpo é quantidade. Logo, todo corpo está em potência. Deus, entretanto, não está em potência, como foi acima demonstrado, mas é ato puro. Logo, Deus não é corpo.

3. Além disso, se Deus é corpo, será necessariamente corpo físico, já que o corpo matemático não é subsistente, como afirma, o Filósofo (III Metafísica 5, 1001b; Cmt 13, 502ss), visto que as dimensões são acidentais. Ora, Deus não é corpo físico, por ser imóvel, conforme foi demonstrado (c. XIII), pois todo corpo físico é móvel. Logo, Deus não é corpo.

4. Além disso, todo corpo é finito, quer seja esférico, quer retilíneo, como demonstra Aristóteles (I Sobre o Céu e o Mundo 5-7, 271b-276a Cmt 9-11, 12-15). Ora, podemos, pelo intelecto e pela imaginação transcender o corpo finito. Com efeito, se Deus fosse corpo, poderíamos pelo intelecto e pela imaginação cogitar em algo maior que Deus. Tal acontecendo, Deus não seria maior que o nosso intelecto e nossa imaginação. Mas isto não convém. Logo, Deus não é corpo.

5. Além disso, o conhecimento intelectivo é mais certo que o sensitivo. Como há na natureza objeto de conhecimento sensitivo, há também objeto de conhecimento intelectivo. Como, porém, a ordem das potências segue a ordem dos objetos, assim também, a distinção dos mesmos. Logo, existem na natureza coisas inteligíveis acima de todas as coisas sensíveis. Ora, todo corpo existente na natureza é sensível. Por conseguinte, deve-se admitir algo mais nobre e que esteja acima dos corpos. Logo, caso Deus fosse corpo, não seria o primeiro e máximo ente.

6. Além disso, o ente vivo é mais nobre que todo corpo não vivo. Mas a vida é mais nobre do que o corpo

est extra nil conferente vim passo. Deus autem est omnino immobilis, ut ostensum est (cap. 13). Igitur non potest in eo esse aliquid violentum vel innaturale.

CAP. XX. - QUOD DEUS NON EST CORPUS.

LOCI CONGR. - *Nom.* IV, lect. 3; IX, lect. 1; *Causis*, lect. 22; VIII *Physic.* lect. 21; XII *Metaphys.* lect. 8 (2548-2550); I, q. 3, a. 1; *Comp.* cap. 16 (31-32), cap. 17 (33-34); *infra*, II, 3 (865).

153. — Ex praemissis etiam ostenditur quod Deus non est corpus.

154. — Omne enim corpus, cum sit continuum, compositum est et partes habens. Deus autem non est compositus, ut ostensum est (cap. 18). Igitur corpus non est.

155. — Praeterea. Omne quantum est aliquo modo in potentia: nam continuum est potentia divisibile in infinitum; numerus autem in infinitum est augmentabilis. Omne autem corpus est quantum. Ergo omne corpus est in potentia. Deus autem non est in potentia, sed actus purus, ut ostensum est (131). Ergo Deus non est corpus.

156. — Adhuc. Si Deus est corpus, oportet quod sit aliquod corpus naturale: nam corpus mathematicum non est per se existens, ut PHILOSOPHUS probat, eo quod dimensiones accidentia sunt. Non autem est corpus naturale: cum sit immobilis, ut ostensum est (cap. 13); omne autem corpus naturale mobile est. Deus igitur non est corpus.

157. — Amplius. Omne corpus finitum est: quod tam de corpore circulari quam de recto probatur in I *Caeli et Mundi*. Quodlibet autem corpus finitum intellectu et imaginatione transcendere possumus. Si igitur Deus est corpus, intellectus et imaginatio nostra aliquid maius Deo cogitare possunt. Et sic Deus non est maior intellectu nostro. Quod est inconveniens. Non est igitur corpus.

158. — Adhuc. Cognitio intellectiva certior est quam sensitiva. Invenitur autem aliquid subiectum sensui in rerum natura. Igitur et intellectui. Sed secundum ordinem obiectorum est ordo potentiarum, sicut et distinctio. Ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile in rerum natura existens. Omne autem corpus in rebus existens est sensibile. Igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilius. Si igitur Deus est corpus, non erit primum et maximum ens.

159. — Praeterea. Quolibet corpore non vivente res vivens est nobilior. Quolibet autem corpore vivente sua vita est nobilior:

1 — Este longo capítulo deve ser interpretado segundo os dados científicos do século XIII, bem como as idéias averroístas, muito difundidas que eram nesta época. Também não se deve deixar de considerar que o sistema cosmológico aristotélico que o fundamenta está ultrapassado. Contudo, alguns argumentos metafísicos são válidos.

A ordenação dos assuntos no capítulo é a seguinte:

1º — Seis argumentos baseados nas qualidades dos corpos (nº 1 a 6).

2º — Quatro argumentos baseados na duração das coisas, conforme a teoria aristotélica (nº 7-8-16-17). Cinco objeções ao 2º argumento (nº 9 a 15)

3º — Confirmação pela Sagrada Escritura (nº 19).

4º — Erros destruídos pela argumentação exposta (nº 18 a 20).

cum per hoc habeat supra alia corpora nobilitatem. Id igitur quo nihil est nobilius, corpus non est. Hoc autem est Deus. Igitur non est corpus.

160. — Item. Inveniuntur rationes philosophorum ad idem ostendendum procedentes ex aeternitate motus, in hunc modum. In omni motu sempiterno oportet quod primum movens non moveatur neque per se neque per accidens, sicut ex supra (cap. 13) dictis patet. Corpus autem caeli movetur circulariter motu sempiterno. Ergo primus motor eius non movetur neque per se neque per accidens. Nullum autem corpus movet localiter nisi moveatur: eo quod oportet movens et motum esse simul; et sic corpus movens moveri oportet, ad hoc quod sit simul cum corpore moto. Nulla etiam virtus in corpore movet nisi per accidens moveatur: quia, moto corpore, movetur per accidens virtus corporis. Ergo primus motor caeli non est corpus neque virtus in corpore. Hoc autem ad quod ultimo reducitur motus caeli sicut ad primum movens immobile, est Deus. Deus igitur non est corpus.

161. — Adhuc. Nulla potentia infinita est potentia in magnitudine. Potentia primi motoris est potentia infinita. Ergo non est in aliqua magnitudine. Et sic Deus, qui est primus motor, neque est corpus neque est virtus in corpore.

162. — Prima sic probatur. Si potentia magnitudinis alicuius est infinita, aut ergo erit magnitudinis finitae; aut infinitae. Magnitudo infinita nulla est, ut probatur in III *Physic.* et in I *Caeli et Mundi*. Magnitudinis autem finitae non est possibile esse potentiam infinitam. Et sic in nulla magnitudine potest esse potentia infinita.

163. — Quod autem in magnitudine finita non possit esse potentia infinita, sic probatur. Aequalem effectum quem facit potentia minor tempore maiori, facit potentia maior tempore minori: qualiscumque sit ille effectus, sive sit secundum alterationem, sive secundum motum localem, sive secundum quemcumque alium motum. Sed potentia infinita est maior omni potentia finita. Ergo oportet quod in minori perficiat effectum, velocius movendo, quam potentia quaecumque finita. Nec potest esse quod in minori quod sit tempus. Relinquitur igitur quod hoc erit in indivisibili temporis. Et sic movere et moveri et motus erunt in instanti. Cuius contrarium demonstratum est in VI *Physicorum*.

164. — Quod autem non possit potentia infinita magnitudinis finitae movere in tempore, sic iterum probatur. Sit potentia infinita quae est A. Accipiatur pars eius quae est A B. Pars igitur ista movebit in tempore maiori. Oportebit tamen esse aliquam proportionem huius temporis ad tempus in quo movet tota potentia: cum utrumque tempus sit finitum. Sint igitur haec duo tempora in decupla proportione se ad

que ela vivifica, já que é por meio dela que ele é superior aos demais corpos. Por conseguinte, aquilo que está em máximo grau de nobreza, não é corpo. Tal é Deus. Logo, Deus não é corpo.

7. Além disso, os filósofos apresentam razões para demonstrar o mesmo, deduzidas da eternidade do mundo, como a seguinte:

Em todo movimento eterno é necessário que o primeiro movente não seja por si mesmo nem por acidente, como acima foi esclarecido (c. XIII). Ora, o corpo celeste move-se circularmente por movimento eterno. Logo, o seu motor não se move por si mesmo nem por acidente. Mas nenhum corpo se move localmente, a não ser que seja movido, porque é necessário que o movente e o movido sejam simultâneos. Dado isso, é necessário que o movente seja movido, para que simultaneamente se mova com o corpo movido. Além disso, nenhuma virtude corpórea é capaz de mover, se não for movida por acidente, pois sendo o corpo movido, a sua virtude também o é, acidentalmente. Logo, o primeiro motor celeste não é corpo nem virtude corpórea. Ora, aquilo a que por último reduz-se o movimento do céu, como primeiro movente imóvel, é Deus. Logo, Deus não é corpo.

8. Além disso, nenhuma potência infinita é potência em grandeza. Ora, a potência do primeiro motor é potência infinita. Assim sendo, Deus, que é o primeiro motor, não é corpo nem virtude corpórea.

A primeira premissa desse silogismo é assim demonstrada: Se a potência em grandeza é algo infinito, ou será grandeza infinita, ou finita. Ora, não há nenhuma grandeza infinita, como está demonstrado (em III Física 5, 204a-206a; Cmt 7, 345ss; e em I Sobre o Céu e o Mundo 5-7, 271b-276a; Cmt 9ss). Ora, uma grandeza finita não pode ter potência infinita. Logo, não pode haver potência infinita em grandeza alguma.

Que não possa haver grandeza finita de potência infinita, assim se prova: O efeito produzido por uma potência menor em tempo maior é igual ao produzido por uma potência maior em tempo menor; quer se trate de efeito proveniente de alteração, quer de movimento local, quer de qualquer outro movimento. Ora, uma potência infinita é maior que qualquer potência finita. Logo, é necessário que se produza o efeito em tempo menor, movendo-se ela mais velozmente que qualquer potência finita. Mas isto não pode acontecer em tempo menor que o próprio tempo. Conseqüentemente, resta que isto aconteça no indivisível do tempo. Assim sendo, mover, ser movido e movimento realizam-se em um só instante. Mas isto seria contrário ao que foi demonstrado (em: VI Física 3, 234a; Cmt 5, 794).

Que não possa a potência infinita de grandeza finita mover no tempo, demonstra-se ainda assim: Seja *A* a potência infinita, e se tome *A* — *B* como parte da mesma. Esta parte, por conseqüência, moverá em tempo maior. Mas deverá haver proporção entre este tempo e o tempo em que se move toda a potência, porque ambos os tempos são finitos. Considere-se, agora, estes dois tempos entre si na proporção de 10 para 1. Tomando-se

esta proporção ou qualquer outra, o argumento não será modificado. Se, porém, aumenta-se a referida potência finita, então é necessário haver diminuição de tempo proporcional ao que foi aumentado naquela potência, porque a potência maior move-se em tempo menor. Se, pois, for aumentada em 10, aquela potência moverá em tempo que é a décima parte do tempo em que a primeira parte A — B, tomada da potência infinita, movia. No entanto, a potência, que é 10 vezes maior, é também uma potência finita, por estar em proporção correspondente à potência finita. Donde restar que a potência finita e a infinita movem em tempo igual. Mas isto é impossível. Por conseguinte, a potência finita de grandeza infinita não pode mover em tempo algum.

A segunda premissa do silogismo — "a potência do primeiro motor é infinita" — assim se prova: nenhuma potência finita pode mover em tempo infinito. Ora, a potência do primeiro motor move em tempo infinito, porque o primeiro movimento é eterno. Logo, a potência do primeiro motor é infinita.

A primeira premissa deste silogismo assim se prova: se a potência finita de um corpo move em tempo infinito, a parte deste corpo, que participa da sua potência, moverá em tempo menor, porque quanto mais uma coisa é de maior potência, em tempo menor poderá continuar o movimento. Ora, assim sendo, a referida parte moverá em tempo finito, e sua parte de maior potência poderá mover em tempo maior. E, assim, segundo o aumento da potência do motor, será também necessário aumentar o tempo em proporção igual. Mas acontece que algumas vezes o aumento realizado atinge a quantidade do todo, ou mesmo a supera. Donde, também o acréscimo de tempo atingir a quantidade do tempo em que o todo se move. Mas foi dito que o tempo em que o todo movia-se era infinito. Logo, o tempo finito irá medir um tempo infinito, o que é impossível.

9. Porém, contra esse processo ilativo levantaram-se muitas objeções.

A primeira objeção é a seguinte: Pode-se afirmar que o corpo que imprime o primeiro movimento não é divisível, como se verifica no corpo celeste. Mas a demonstração supra resulta de sua divisão.

Responde-se a esta objeção, afirmando-se que uma proposição condicional pode ser verdadeira, embora a sua antecedente seja impossível. É impossível, com efeito, encontrar-se algo que destrua a verdade de tal condicional, como, por exemplo, seria impossível destruir a verdade desta condicional: Se o homem voa, tem asas. É assim que deve ser entendido o processo ilativo da demonstração pedida. Assim, também é verdadeira a condicional: Se o corpo celeste for dividido, a sua parte terá menos potência que o todo. A verdade desta condicional será desfeita admitindo-se que o primeiro movente é corpo, devido às impossibilidades decorrentes disto. Logo, isto é impossível.

Resposta semelhante pode ser encontrada se alguma objeção referir-se ao aumento das potências finitas. Com efeito, não se pode admitir na natureza potências

invicem habentia: non enim quantum ad hanc rationem differt istam vel aliam proportionem dicere. Si autem addatur ad potentiam praedictam finitam, diminui oportebit de tempore secundum proportionem additionis ad potentiam: cum maior potentia in minori tempore moveat. Si ergo addatur decuplum, illa potentia movebit in tempore quod erit decima pars temporis in quo movebat prima pars accepta infinitae potentiae, scilicet A B. Et tamen haec potentia quae est decuplum eius, est potentia finita: cum habeat proportionem determinatam ad potentiam finitam. Relinquitur igitur quod in aequali tempore movet potentia finita et infinita. Quod est impossibile. Non igitur potentia infinita magnitudinis finitae potest movere in tempore aliquo.

165. — Quod autem potentia primi motoris sit infinita, sic probatur. Nulla potentia finita potest movere tempore infinito. Sed potentia primi motoris movet in tempore infinito: quia motus primus est sempiternus. Ergo potentia primi motoris est infinita.

Prima sic probatur. Si aliqua potentia finita alicuius corporis movet tempore infinito, pars illius corporis, habens partem potentiae, movebit in tempore minori: quia quanto aliquid est maioris potentiae, tanto in maiori tempore motum continuare poterit; et sic pars praedicta movebit tempore finito, maior autem pars in maiori tempore movere poterit. Et sic semper, secundum quod addetur ad potentiam motoris, addetur ad tempus secundum eandem proportionem. Sed additio aliquoties facta perveniet ad quantitatem totius, vel etiam excedet. Ergo et additio ex parte temporis perveniet ad quantitatem temporis in quo movet totum. Tempus autem in quo totum movebat, dicebatur esse infinitum. Ergo tempus finitum metietur tempus infinitum. Quod est impossibile.

166. — Sed contra hunc processum plures sunt obiectiones.

167. — Quarum una est, quia potest poni quod illud corpus quod movet primum motum, non est divisibile: sicut patet de corpore caelesti. Praedicta autem probatio procedit ex divisione eius.

168. — Sed ad hoc dicendum quod conditionalis potest esse vera cuius antecedens est impossibile. Et si quid est quod destruat veritatem talis conditionalis, est impossibile: sicut, si aliquis destrueret veritatem huius conditionalis, *Si homo volat, habet alas*, esset impossibile. Et secundum modum hunc intelligendus est processus probationis praedictae. Quia haec conditionalis est vera, *Si corpus caeleste dividitur, pars eius erit minoris potentiae quam totum*. Huius autem conditionalis veritas tollitur si ponatur primum movens esse corpus, propter impossibilia quae sequuntur. Unde patet hoc esse impossibile. — Et similiter potest responderi si fiat obiectio de augmento potentiarum finitarum. Quia non est accipere in rerum natura potentias secundum

omnem proportionem quam habet tempus ad tempus quodcumque. Est tamen conditionalis vera, qua in praedicta probatione indigetur.

169. — Secunda obiectio est quia, etsi corpus dividitur, aliqua virtus potest esse alicuius corporis quae non dividitur diviso corpore: sicut anima rationalis non dividitur diviso corpore.

170. — Et ad hoc est dicendum quod per processum praedictum non probatur quod non sit Deus coniunctus corpori sicut anima rationalis corpori humano: sed quod non est virtus in corpore sicut virtus materialis, quae dividitur ad divisionem corporis. Unde etiam dicitur de intellectu humano quod non est corpus neque virtus in corpore (cf. infra *lib.* II, cap. 56). Quod autem Deus, non sit unitus corpori sicut anima, alterius rationis est (cf. cap. 27).

171. — Tertia obiectio est quia, si cuiuslibet corporis est potentia finita, ut in praedicto processu ostenditur; per potentiam autem finitam non potest aliquid durare tempore infinito: sequetur quod nullum corpus possit durare tempore infinito. Et sic corpus caeleste de necessitate corrumpetur.

172. — Ad hoc autem a quibusdam respondetur quod corpus caeleste secundum potentiam suam potest deficere, sed perpetuitatem durationis acquirit ab alio quod est potentiae infinitae. Et huic solutioni videtur attestari Plato, qui de corporibus caelestibus Deum loquentem inducit in hunc modum: *Natura vestra estis dissolubilia; voluntate autem mea indissolubilia: quia voluntas mea maior est nexu vestro.*

173. — *a*) Hanc autem solutionem improbat COMMENTATOR, in XI *Metaph.* Nam impossibile est, secundum eum, quod id quod est de se possibile non esse, acquirat perpetuitatem essendi ab alio. Sequeretur enim quod corruptibile mutetur in incorruptibilitatem. Quod est impossibile secundum ipsum.

b) Et ideo ipse in hunc modum respondet: — quod in corpore caelesti omnis potentia quae est, finita est: non tamen oportet quod habeat omnem potentiam; est enim in corpore caelesti, secundum ARISTOTELEM, in VIII *Metaph.*, potentia ad *ubi*, sed non ad esse. Et sic non oportet quod insit ei potentia ad non esse.

174. — Sciendum tamen quod haec responsio COMMENTATORIS non est sufficiens. Quia, etsi detur quod in corpore caelesti non sit potentia quasi passiva ad esse, quae est potentia materiae, est tamen in eo potentia quasi activa, quae est virtus essendi: cum expresse ARISTOTELES dicat, in I *Caeli et Mundi*, quod caelum habet virtutem ut sit semper.

175. — Et ideo melius dicendum est quod, cum potentia dicatur ad actum, oportet iudicare de potentia secundum modum actus. Motus autem secundum sui rationem quantitatem habet et extensionem: unde duratio eius infinita requirit quod potentia movens sit infinita. Esse autem non habet aliquam extensionem

em tudo proporcionais segundo tempos diversos. Contudo, a demonstração supra carece de uma condicional verdadeira.

10. **A segunda objeção** é a seguinte: Embora seja o corpo dividido, pode haver uma virtude de algum corpo que não se divide ao ser o corpo dividido, como, por exemplo, a alma racional, que não se divide ao ser dividido o corpo.

Responde-se a esta objeção afirmando-se que, pelo processo ilativo supra, não se prova que Deus não está no corpo como a alma racional está no corpo humano, mas tão somente que ele não é uma virtude corpórea, como uma virtude material que se divide com a divisão do corpo. Donde também dizer-se que o intelecto humano não é corpo, nem potência corpórea (cf. infra. 1. II c. LVI). Que Deus não esteja unido ao corpo como está a alma, prova-se por outro argumento (cf. c. XXVII).

11. **A terceira objeção** é a seguinte: se cada corpo é de potência finita, como o demonstra o processo ilativo supra, pela potência finita uma coisa não pode durar por tempo infinito. Resulta daí que nenhum corpo poderia durar por tempo infinito. Donde corromper-se necessariamente todo corpo celeste.

Respondem alguns a esta objeção, afirmando que o corpo celeste, pela sua potência, pode deixar de existir, mas que recebe perpetuidade da duração de outro de potência infinita. Parece ter Platão concordado com esta solução, que atribui a Deus, referindo-se aos corpos celestes, estes termos: *Sois, por vossa natureza, sujeitos à dissolução; mas em virtude da minha vontade, sois indissolúveis, porque a minha vontade é mais poderosa que a vossa ligação* (Timeu 13, 41b).

12. O Comentador, porém, (Averróis, XI Metafísica, Al. 1. 12, 41) discorda desta solução. Segundo ele, é impossível que aquilo, que em si mesmo tem a possibilidade de não ser, adquira de outrem a perpetuidade de ser. Resultaria, então, que o corruptível torna-se incorruptível. Daí o mesmo argumento, assim: no corpo celeste, toda potência que há é finita. Não é necessário, porém, que ele tenha todos os tipos de potência, porquanto Aristóteles (VIII Metafísica 4, 104b; Cmt 1740ss), afirmou haver no corpo celeste potência para o lugar, não, porém, para o ser. E, desse modo, não é necessário atribuir-se-lhe potência para o não-ser.

13. Deve-se saber, entretanto, que esta resposta do Comentador não satisfaz. Isto porque, mesmo que não exista no corpo celeste potência quase-passiva para o ser, potência esta que é da matéria, não obstante, há nele potência quase-ativa, que é potência para o ser, visto ter Aristóteles afirmado (I Sobre o Céu e o Mundo 3, 270a; Cmt 6; ibid. 12, 281b; Cmt 26, 257ss) que o céu tem potência para sempre ser. Assim é mais exato dizer que, como a potência se refere ao ato, deve-se considerar a potência relativamente à natureza do ato. Ora, o movimento, segundo a sua natureza, é dotado de quantidade e extensão. Donde a sua duração infinita exigir potência movente também infinita. O ser, com efeito, não é dotado de extensão quantitativa, principal-

mente na coisa cujo ser é invariável, como o céu. Por conseguinte, não é necessário que, no corpo celeste finito, a potência para o ser seja infinita, embora ela dure indefinidamente. Isto porque é indiferente que, por aquela potência, algo dure um só instante ou um tempo infinito, pois o ser, invariavelmente, não é afetado pelo tempo senão acidentalmente.

14. **A quarta objeção** é a seguinte: Não parece ser necessário, nos moventes que ao moverem ficam inalteráveis, que aquilo que move em tempo infinito tenha potência infinita, pois este movimento nada lhes consome da potência. Por conseguinte, após terem movido por algum tempo, poderão mover em tempo não menor que o anterior. Assim, como a virtude do sol é infinita e na sua atividade não lhe é diminuída a virtude ativa, ele pode agir segundo a sua natureza por tempo infinito sobre os corpos inferiores.

Responde-se a esta objeção, afirmando-se que, como já foi provado, o corpo não move senão sendo movido. Donde, se acontecer que um corpo não seja movido, também não se moverá. Ora, em tudo que é movido há potência para termos opostos porque os termos do movimento são opostos. Logo, no que depende de si, todo corpo que é movido pode também não ser movido. Como, ademais, aquilo que pode não ser movido não recebe de si mesmo a capacidade de se mover perpetuamente, nem de ser movido perpetuamente.

A predita demonstração procede, efetivamente, de potência finita do corpo finito que, por si mesmo, não possa mover-se perpetuamente. No entanto, o corpo que pode ser movido, que pode mover e não mover, pode, igualmente, receber de outro a perpetuidade do movimento. Mas é preciso que este seja incorpóreo. Donde ser necessário que o primeiro movente seja incorpóreo. Assim sendo, nada impede que o corpo finito por natureza, que adquire de outro a perpetuidade do movimento, tenha também perpetuidade de mover, pois o primeiro corpo celeste pode, por sua natureza, provocar, por um movimento perpétuo, o giro dos corpos celestes inferiores, como uma esfera move outra.

Nem há inconveniência, segundo o Comentador, que aquilo que por natureza pode ser movido e mover, receba de outro a perpetuidade do movimento, como também ele afirmava ser impossível relativamente à perpetuidade do ser, pois o movimento é uma certa transmissão do movente para o movido. Portanto, pode um móvel receber de outro a perpetuidade de movimento, que por si mesmo não a possuía. O ser, no entanto, é algo fixo e quieto no ente. Por isso, o que por natureza está em potência para o ser não pode, como afirma o próprio Comentador, receber de outro a perpetuidade do ser por via natural.

15. **A quinta objeção** é a seguinte: No processo ilativo precedente, não se encontra razão mais convincente que prove não haver potência infinita com grandeza, como há sem grandeza, pois em ambos os casos conclui-se que move prescindindo de tempo.

Responde-se a esta objeção afirmando-se que o finito e o infinito encontram-se na grandeza, no tempo e no movimento, conforme a mesma razão (III Física 4,

quantitatis: praecipue in re cuius esse est invariabile, sicut caelum. Et ideo non oportet quod virtus essendi sit infinita in corpore finito, licet in infinitum duret: quia non differt quod per illam virtutem aliquid duret in uno instanti vel tempore infinito, cum esse illud invariabile non attingatur a tempore nisi per accidens.

176. — Quarta obiectio est de hoc quod non videtur esse necessarium quod id quod movet tempore infinito, habeat potentiam infinitam, in illis moventibus quae movendo non alterantur. Quia talis motus nihil consumit de potentia eorum: unde non minore tempore movere possunt postquam aliquo tempore moverunt quam ante; sicut solis virtus finita est, et, quia in agendo eius virtus activa non minuitur, infinito tempore potest agere in haec inferiora, secundum naturam.

177. — Et ad hoc dicendum est quod corpus non movet nisi motum, ut probatum est. Et ideo, si contingat corpus aliquod non moveri, sequetur ipsum non movere. In omni autem quod movetur est potentia ad opposita: quia termini motus sunt oppositi. Et ideo, quantum est de se, omne corpus quod movetur possibile est non moveri. Et quod possibile est non moveri, non habet de se ut perpetuo tempore moveatur. Et sic nec quod in perpetuo tempore moveat.

178. — Procedit ergo praedicta demonstratio de potentia finita corporis finiti, quae non potest de se movere tempore infinito. Sed corpus quod de se possibile est moveri et non moveri, movere et non movere, acquirere potest perpetuitatem motus ab aliquo. Quod oportet esse incorporeum. Et ideo oportet primum movens esse incorporeum. Et sic nihil prohibet secundum naturam corpus finitum, quod acquirit ab alio perpetuitatem in moveri, habere etiam perpetuitatem in movere: nam et ipsum primum corpus caeleste, secundum naturam, potest perpetuo motu inferiora corpora caelestia revolvere, secundum quod sphaera movet sphaeram.

179. — Nec est inconveniens secundum COMMENTATOREM quod illud quod de se est in potentia moveri et non moveri, acquirat ab alio perpetuitatem motus, sicut ponebatur esse impossibile de perpetuitate essendi. Nam motus est quidam defluxus a movente in mobile: et ideo potest aliquod mobile acquirere ab alio perpetuitatem motus, quam non habet de se. Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente: et ideo quod de se est in potentia ad non esse, non potest, ut ipse dicit, secundum viam naturae acquirere ab alio perpetuitatem essendi.

180. — Quinta obiectio est quod per praedictum processum non videtur maior ratio quare non sit potentia infinita in magnitudine quam extra magnitudinem: nam utrobique sequetur quod moveat non in tempore.

181. — Et ad hoc dicendum quod finitum et infinitum in magnitudine et tempore et motu inveniuntur secundum unam

rationem, sicut probatur in III et in VI *Physic.* et ideo infinitum in uno eorum aufert proportionem finitam in aliis. In his autem quae carent magnitudine, non est finitum et infinitum nisi aequivoce. Unde praedictus modus demonstrandi in talibus potentiis locum non habet.

182. — Aliter autem respondetur et melius, quod caelum habet duos motores: unum proximum, qui est finitae virtutis, et ab hoc habet quod motus eius sit finitae velocitatis; et alium remotum, qui est infinitae virtutis, a quo habet quod motus eius possit esse infinitae durationis. Et sic patet quod potentia infinita quae non est in magnitudine, potest movere corpus non immediate in tempore. Sed potentia quae est in magnitudine oportet quod moveat immediate: cum nullum corpus moveat nisi motum. Unde, si moveret, sequeretur quod moveret in non tempore.

183. — Potest adhuc melius dici quod potentia quae non est in magnitudine est intellectus, et movet per voluntatem. Unde movet secundum exigentiam mobilis, et non secundum proportionem suae virtutis. Potentia autem quae est in magnitudine non potest movere nisi per necessitatem naturae: quia probatum est quod intellectus non est virtus corporea. Et sic movet de necessitate secundum proportionem suae quantitatis. Unde sequitur, si movet, quod moveat in instanti.

184. — Secundum hoc ergo, remotis praedictis obiectionibus, procedit demonstratio ARISTOTELIS.

185. — Amplius. Nullus motus qui est a movente corporeo potest esse continuus et regularis: eo quod movens corporale in motu locali movet attrahendo vel expellendo; id autem quod attrahitur vel expellitur non in eadem dispositione se habet ad moventem a principio motus usque ad finem, cum quandoque sit propinquius, quandoque remotius; et sic nullum corpus potest movere motum continuum et regularem. Motus autem primus est continuus et regularis, ut probatur in VIII *Physic.* Igitur movens primum motum non est corpus.

186. — Item. Nullus motus qui est ad finem qui exit de potentia in actum, potest esse perpetuus: quia, cum perventum fuerit ad actum, motus quiescit. Si ergo motus primus est perpetuus, oportet quod sit ad finem qui sit semper et omnibus modis in actu. Tale autem non est aliquod corpus neque aliqua virtus in corpore: cum omnia huiusmodi sint mobilia per se vel per accidens. Igitur finis primi motus non est corpus neque virtus in corpore. Finis autem primi motus est primum movens, quod movet sicut desideratum. Hoc autem est Deus. Deus igitur neque est corpus neque virtus in corpore.

187. — Quamvis autem falsum sit, secundum fidem nostram, quod motus caeli sit perpetuus, ut infra (*lib.* IV, cap. 97) patebit; tamen verum est quod motus ille non deficiet neque propter impotentiam motoris, neque propter corruptionem substantiae mobilis, cum non videatur motus caeli per diuturnitatem temporis lentescere. Unde

202b; Cmt 6, 327; VI Física 2, 233a; Cmt 4, 777ss). Por isso o infinito de um deles desfaz a proporção finita com os demais. Porém, em coisas carecentes de grandeza, o finito e o infinito não se encontram senão equivocamente. Donde não haver lugar, em tais potências, para o supracitado demonstrativo. No entanto, pode-se com mais acerto responder a esta objeção afirmando-se que há no céu dois motores: um próximo, de virtude finita, e disto resulta ter ele movimento de velocidade finita; o outro remoto, de virtude infinita, razão por que pode ter movimento de duração infinita. Fica, assim, também esclarecido por que uma potência infinita, que não seja de grandeza, pode mover um corpo no tempo, mas não imediatamente. Mas uma potência de grandeza deve mover imediatamente, porque nenhum corpo move se não for movido. Donde, se movesse, moveria prescindindo do tempo.

Pode-se, ainda, com mais acerto responder à objeção, dizendo-se que a potência que não tem grandeza é o intelecto que move pela vontade. Daí ele mover segundo a exigência do móvel e não segundo a proporção da sua virtude. Uma potência de grandeza não pode mover senão por necessidade natural, porque já foi provado que o intelecto não é potência corpórea e, assim, move proporcional e necessariamente à sua quantidade. Donde considerar-se que, se move, move instantaneamente.

Desfeitas as objeções propostas, continuemos a discorrer sobre os argumentos de Aristóteles.

16. Além disso, nenhum movimento de movente corpóreo pode ser contínuo e regular, porque o movimento corpóreo move localmente por atração ou repulsão. Aquilo, porém, que é atraído ou repelido não se mantém, do princípio ao fim do movimento, na mesma disposição com relação ao movente, pois, às vezes, está mais perto e outras vezes, mais afastado, razão por que nenhum corpo pode mover com movimento contínuo e regular. Mas o primeiro movimento é contínuo e regular, como foi provado (VIII Física 7, 261a; Cmt 15, 1097). Logo, o movente do primeiro movimento não é corpo.

17. Além disso, nenhum movimento dirigido para um termo com passagem de potência a ato pode ser perpétuo, porque tendo chegado a ato ele repousa. Portanto, se o primeiro movimento é perpétuo, convém que seja dirigido para um termo sempre e totalmente em ato. Este termo, porém, não é corpo nem potência corpórea, porque ambos são essencial ou acidentalmente móveis. Por conseguinte, o primeiro movimento não tem por termo um corpo ou uma virtude corpórea. O termo do primeiro movimento é o primeiro movente, que move como algo desejado. Tal termo é Deus. Logo, Deus não é corpo nem virtude corpórea.

18. Embora seja falso, segundo a nossa fé, que seja perpétuo o movimento celeste, como ficará esclarecido adiante (l. IV. c. XCVII), é verdadeiro, porém, que tal movimento não cessará devido não à impotência do motor, nem à corrupção das substâncias móveis, porquanto não vemos o movimento do céu ter diminuído

através de longo espaço de tempo. Por isto, as demonstrações precedentes não são destituídas de valor.

19. A autoridade divina concorda também com outra verdade. Lê-se: *Deus é espírito, e os que o adoram devem adorá-lo em espírito e verdade* (Jo 4, 24). E em são Paulo: *Só a Deus, rei dos séculos e invisível* (1 Tm 1, 17): e: *As coisas invisíveis de Deus tornam-se visíveis por meio do conhecimento das coisas criadas* (Rm 1,20). Ora, o que é conhecido, não pelo sentido da visão, mas pela inteligência, é incorpóreo.

20. Pelas supracitadas afirmações, fica destruído o erro dos primeiros filósofos naturalistas, os quais nada admitiam a não ser as causas materiais, como o fogo e a água e outras coisas semelhantes. Assim declaravam que os princípios das coisas eram corpos e a estes denominavam deuses.

Entre eles havia uns que supunham como causas motoras a amizade e o ódio. Os argumentos supracitados refutam também essas suas razões. Com efeito, a amizade e o ódio, segundo eles, residem nos corpos e disto concluem que os primeiros princípios motores são virtudes corpóreas. Afirmam também que Deus é constituído dos quatro elementos e da amizade. Daí se induzir que Deus é corpo celeste. Só Anaxágoras, entre estes filósofos primitivos, aproximou-se da verdade ao declarar que o intelecto move todas as coisas.

Por essas nossas verdades ficam também refutadas as idéias dos gentios, os quais afirmavam, fundamentados nos erros daqueles filósofos, que os elementos do mundo como o sol, a lua, a terra e a água, e coisas semelhantes, e as forças neles existentes, eram deuses.

Pelos argumentos presentes são também destruídas as alucinações dos simplórios judeus, de Tertuliano, dos heréticos vadianistas e antropomorfistas, que imaginavam Deus com aparência corpórea, e ainda as alucinações dos maniqueus, que consideravam Deus como uma substância de luz infinita espalhada pelo espaço infinito.

O fundamento de todos esses erros é serem seus promotores levados, quando pensavam em Deus, pela imaginação, porque por ela não se pode conhecer senão por semelhança corpórea. Eis porque é necessário afastar esta semelhança ao se pensar em coisas incorpóreas.

CAPÍTULO XXI
DEUS É A SUA ESSÊNCIA

1. Das coisas acima ditas, pode-se inferir que Deus é a sua essência, qüididade ou natureza.

Em todo ente que não seja sua essência, qüididade ou natureza é necessário haver composição. Como há em cada ente a sua essência, se em algum nada houvesse a não ser a essência, o ser todo seria a sua essência e, assim, ele próprio seria sua essência. Por conseguinte, se algum ente não fosse a própria essência, haveria nele necessariamente algo extrínseco à essência. Haveria, também, composição. Daí ser a essência, nos compostos, significada como parte, por exemplo: a humanidade no homem. Ora, acima foi demonstrado (c.

demonstrationes praedictae suam efficaciam non perdunt.

188. — Huic autem veritati demonstratae concordat DIVINA AUCTORITAS. Dicitur enim IOAN. 4, 24: *Spiritus est Deus, et eos qui eum adorant, in spiritu et veritate adorare oportet.* Dicitur etiam I TIM. 1, 17: *Regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo.* Et *Rom.* 1, 20: *Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur:* quae enim non visu sed intellectu conspiciuntur, incorporea sunt.

189. — Per hoc autem destruitur error primorum PHILOSOPHORUM NATURALIUM, qui non ponebant nisi causas materiales, ut ignem vel aquam vel aliquid huiusmodi; et sic prima rerum principia corpora dicebant, et eadem vocabant deos.

190. — Inter quos etiam quidam fuerunt ponentes causas moventes *amicitiam* et *litem.* Qui etiam propter praedictas rationes confutantur. Nam, cum lis et amicitia sint in corporibus secundum eos, sequetur prima principia moventia esse virtutes in corpore.

191. — Ipsi etiam ponebant Deum esse compositum ex quatuor elementis et amicitia. Per quod datur intelligi quod posuerunt Deum esse corpus caeleste.

192. — Inter antiquos autem solus ANAXAGORAS ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia.

193. — Hac etiam veritate redarguuntur gentiles ponentes ipsa elementa mundi et virtutes in eis existentes deos esse, ut solem, lunam, terram, aquam et huiusmodi, occasionem habentes ex praedictis philophorum erroribus.

194. — Praedictis etiam rationibus excluduntur deliramenta IUDAEORUM simplicium, TERTULLIANI, VADIANORUM sive Anthropomorphitarum haereticorum qui Deum corporalibus lineamentis figurabant: necnon et MANICHAEORUM, qui quandam infinitam lucis substantiam per infinitum spatium distentam Deum aestimabant.

195. — Quorum omnium errorum fuit occasio quod de divinis cogitantes ad imaginationem deducebantur, per quam non potest accipi nisi corporis similitudo. Et ideo eam in incorporeis meditandis derelinquere oportet.

CAP. XXI. — QUOD DEUS EST SUA ESSENTIA.

LOCI CONGR. — I *Sent.* dist. 34, q. 1, a. 1; *Nom.* XI, lect. 4; *Causis,* lect. 9; *Pot.* q. 9, a. 1; *Quodlib.* II, q. 2, a. 2; I, q. 3, a. 3; *Comp.* cap. 10 (18-19).

196. — Ex praemissis autem haberi potest quod Deus est sua essentia, quidditas seu natura.

197. — In omni enim eo quod non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem. Cum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset praeter eius essentiam, totum quod res est esset eius essentia: et sic ipsum esset sua essentia. Si igitur aliquid non esset sua essentia, oportet aliquid in eo esse praeter eius essentiam. Et sic oportet in eo esse compositionem. Unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut *humanitas* in homine. Ostensum est autem

in Deo nullam esse compositionem (cap. 18). Deus igitur est sua essentia.

198. — Adhuc. Solum illud videtur esse praeter essentiam vel quidditatem rei quod non intrat definitionem ipsius: definitio enim significat quid est res. Sola autem accidentia rei sunt quae in definitione non cadunt. Sola igitur accidentia sunt in re aliqua praeter essentiam eius. In Deo autem non sunt aliqua accidentia, ut ostendetur (cap. 23). Nihil igitur est in eo praeter essentiam eius. Est igitur ipse sua essentia.

199. — Amplius. Formae quae de rebus subsistentibus non praedicantur, sive in universali sive in singulari acceptis, sunt formae quae non per se singulariter subsistunt in seipsis individuatae. Non enim dicitur quod Socrates aut homo aut animal sit albedo, quia albedo non est per se singulariter subsistens, sed individuatur per subiectum subsistens. Similiter etiam formae naturales non subsistunt per se singulariter, sed individuantur in propriis materiis: unde non dicimus quod hic ignis, aut ignis, sit sua forma. Ipsae etiam essentiae vel quidditates generum vel specierum individuantur per materiam signatam huius vel illius individui, licet etiam quidditas generis vel speciei formam includat et materiam in communi: unde non dicitur quod Socrates, vel homo, sit humanitas. Sed divina essentia est per se singulariter existens et in seipsa individuata: cum non sit in aliqua materia, ut ostensum est (cap. 17). Divina igitur essentia praedicatur de Deo, ut dicatur: *Deus est sua essentia.*

200. — Praeterea. Essentia rei vel est res ipsa vel se habet ad ipsam aliquo modo ut causa: cum res per suam essentiam speciem sortiatur. Sed nullo modo potest esse aliquid causa Dei: cum sit primum ens, ut ostensum est (cap. 13). Deus igitur est sua essentia.

201. — Item. Quod non est sua essentia, se habet secundum aliquid sui ad ipsam ut potentia ad actum. Unde et per modum formae significatur essentia, ut puta, *humanitas*. Sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra (cap. 16) ostensum est. Oportet igitur quod ipse sit sua essentia.

CAP. XXII. - Quod in Deo idem est esse et essentia [3].

Loci congr. - *Ente*, cap. 4 (26); *ibid.* cap. 5 (30); I *Sent.* dist. 8, q. 1, a. 1; *Nom.* V, lect. 1; *Hebdom.* lect. 2 (35); *Causis*, lect. 4 et 16; *Pot.* q. 7, a. 2; *Resp. art. CVIII*, q. 16 (839); I, q. 3, a. 4; q. 4, a. 2; q. 7; a. 1, 2, ad 1; q. 12, a. 2, ad 3, a. 4; q. 14, a. 9, ad 2; q. 44, a. 1; q. 50, a. 2 ad 3; q. 54, aa. 1, 3; q. 61, a. 1; q. 75, a. 5 ad 4; q. 104, a. 1; III, q. 17, a. 2 ad 3; *Comp.* cap. 11 (20-21).

202. — Ex his autem quae supra ostensa sunt, ulterius probari potest quod in Deo non est aliud essentia vel quidditas quam suum esse.

203. — Ostensum est enim supra (124) aliquid esse quod per se necesse est esse, quod Deus est. Hoc igitur esse quod necesse est, si est alicui quidditati quae non est quod ipsum est, aut est dissonum illi quidditati seu repugnans, sicut per se exi-

XVIII) que em Deus não há composição alguma. Logo, Deus é a sua essência.

2. Além disso, só se apresenta como extrínseco à essência ou qüididade de uma coisa aquilo que não entra na sua definição, visto que a definição significa o que a coisa é. Ora, somente os acidentes de uma coisa não entram na definição. Efetivamente, será demonstrado abaixo (c. XXIII) que em Deus não há acidente. Logo, Deus é a sua essência.

3. Além disso, as formas que não se predicam das coisas subsistentes, quer tomadas universal, quer singularmente, subsistem individualizadas em si mesmas. Com efeito, não se diz que a brancura é Sócrates, homem ou animal, porque a brancura não é subsistente por si mesma como indivíduo, mas é individualizada num sujeito subsistente. De modo semelhante, também as formas naturais não subsistem singularmente por si mesmas, mas são individualizadas pelas suas matérias, razão por que não dizemos que este fogo ou o fogo em geral é sua forma. As essências ou qüididades dos gêneros e das espécies são individualizadas pela matéria assinalada deste ou daquele indivíduo, embora a qüididade do gênero ou da espécie compreenda a forma e a matéria em comum. Daí o não se dizer, por exemplo, que Sócrates, ou o homem, é a humanidade. Mas a essência divina existe singularmente por si mesma e em si mesma é individualizada, porque nela não há matéria alguma, como foi demonstrado (c. XVII). Logo, a essência divina predica-se de Deus, de modo que se diz: Deus é a sua essência.

4. Além disso, a essência da coisa ou é a própria coisa, ou a ela se refere de algum modo, porque a coisa é especificada pela essência. Ora, não pode, de modo algum, haver uma causa para Deus, sendo ele o primeiro ente, como foi acima demonstrado (c. XIII). Logo, Deus é a sua essência.

5. Além disso, aquilo que não é a sua própria essência, a esta se refere segundo algo dela, como a potência ao ato. Donde a essência também ser significada como forma, por exemplo, humanidade. Mas não havendo em Deus potencialidade alguma, Deus é necessariamente a sua essência.

CAPÍTULO XXII
EM DEUS O SER IDENTIFICA-SE COM A ESSÊNCIA

1. Em confirmação às considerações anteriores, pode-se agora demonstrar que em Deus uma coisa não é a sua essência ou qüididade e outra o seu ser.

Naquelas considerações, mostrou-se haver algo que necessariamente e por si mesmo é ser, sendo este algo Deus. Donde, este ser que necessariamente é, referindo-se a uma qüididade que não seja o que ele é, ou está em dissonância com esta qüididade, repugnando-a (como repugna existir por si a qüididade da brancura), ou está em

consonância em sujeito distinto dela.

Conforme a segunda parte da alternativa, convém ou que este ser dependa da essência, ou que ambos dependam de outra causa, ou ainda que a essência dependa do ser. As duas primeiras opções estão em contradição com o conceito daquilo que por si é necessariamente ser, porquanto dependendo de outro já não é necessariamente ser. A terceira opção nos leva à verdade de aquela qüididade unir-se acidentalmente à coisa que por si mesma é necessariamente ser, porque tudo que vem à coisa após o ser é-lhe acidental. Não será, pois, a sua qüididade. Logo, Deus não possui essência que não seja o seu ser.

Pode-se, no entanto, refutar esta argumentação afirmando-se que aquele ser não depende absolutamente da essência, como se ele não fosse de modo algum a não ser por ela, mas que é dependente dela somente quanto à união de ambos. Assim sendo, aquele ser é necessariamente por si mesmo, mas não é necessário quanto ao unir-se à essência.

Porém, tal refutação não foge à inconveniência daquela argumentação. Ora, se aquele ser pode ser pensado sem aquela essência, disto resulta que esta lhe é atribuída acidentalmente. Mas este ser é necessariamente ser por si mesmo. Donde aquela essência ser atribuída acidentalmente a um sujeito que é necessariamente ser. Logo, não é a sua essência. Ora, aquilo que por si mesmo é necessariamente ser é Deus. Logo, aquela essência não é Deus, senão que é uma essência inferior a Deus.

Não se concebendo, porém, aquele ser sem a sua essência, ele irá depender de modo absoluto daquilo de que depende a sua união com ela. Assim, volta-se à mesma posição anterior.

2. Além disso, cada coisa é pelo seu ser. Contudo, aquilo que não é o seu ser, não é por si mesmo necessariamente ser. Ora, Deus é por si mesmo necessariamente ser. Logo, Deus é seu ser.

3. Além disso, se o ser de Deus não for a sua essência, também não será parte dela, porque como foi demonstrado (c. XVIII), a essência divina é simples. Donde, tal ser seria extrínseco a ela.

Ora, tudo que convém a uma coisa que não seja a sua essência lhe advém de alguma causa, porque coisas diversas constitutivas de unidade são unidas necessariamente por uma causa. O ser, por conseguinte, une-se àquela qüididade devido a uma causa. Tal se dá ou por meio de algo que é essencial à coisa, seja até a própria essência, ou por algo distinto.

Se, conforme a primeira opção, sendo a essência referente somente àquele ser, resulta que algo é causa de seu próprio ser. Mas isto implica impossibilidade, porque, segundo a ordem lógica, a causa é anterior ao efeito. Portanto, se uma coisa fosse por si mesma causa do próprio ser, seria ela conhecida antes de ser o próprio ser, o que é impossível, a não ser que se entenda ser ela por si mesma a causa do próprio ser segundo o ser acidental, o qual só é ser em certo sentido. Com

stere quidditati albedinis: aut ei consonum sive affine, sicut albedini esse in alio. Si primo modo, illi quidditati non conveniet esse quod est per se necesse: sicut nec albedini per se existere. Si autem secundo modo, oportet quod vel esse huiusmodi dependeat ab essentia; vel utrumque ab alia causa; vel essentia ab esse. Prima duo sunt contra rationem eius quod est per se « necesse-esse »: quia, si ab alio dependet, iam non est necesse esse. Ex tertio vero sequitur quod illa quidditas accidentaliter adveniat ad rem quae per se necesse est esse: quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale. Et sic non erit eius quidditas. Deus igitur non habet essentiam quae non sit suum esse.

204. — Sed contra hoc potest dici quod illud esse non absolute dependet ab essentia illa, ut omnino non sit nisi illa esset: sed dependet quantum ad coniunctionem qua ei coniungitur. Et sic illud esse per se necesse est, sed ipsum coniungi non per se necesse est.

205. — Haec autem responsio praedicta inconvenientia non evadit.

Quia si illud esse potest intelligi sine illa essentia, sequetur quod illa essentia accidentaliter se habet ad illud esse. Sed id quod est per se « necesse-esse » est illud esse. Ergo illa essentia se habet accidentaliter ad id quod est per se necesse esse. Non ergo est quidditas eius. Hoc autem quod est per per se « necesse-esse », est Deus. Non igitur illa est essentia Dei, sed aliqua essentia Deo posterior.

Si autem non potest intelligi illud esse sine illa essentia, tunc illud esse absolute dependet ab eo a quo dependet coniunctio sua ad essentiam illam. Et sic redit idem quod prius.

206. — Item. Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse, non est per se « necesse-esse ». Deus autem est per se « necesse-esse ». Ergo Deus est suum esse.

207. — Amplius. Si esse Dei non est sua essentia, non autem pars eius esse potest, cum essentia divina sit simplex, ut ostensum est (cap. 18), oportet quod hiusmodi esse sit aliquid praeter essentiam eius. Omne autem quod convenit alicui quod non est de essentia eius, convenit ei per aliquam causam: ea enim quae per se non sunt unum, si coniungantur, oportet per aliquam causam uniri. Esse igitur convenit illi quidditati per aliquam causam. Aut igitur per aliquid quod est de essentia illius rei, sive per essentiam ipsam, aut per aliquid aliud. Si primo modo, essentia autem est secundum illud esse, sequitur quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi. Hoc autem est impossibile: quia prius secundum intellectum est causam esse quam effectum; si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse, quod est impossibile: — nisi intelligatur quod aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid. Hoc enim non

est impossibile: invenitur enim aliquod ens accidentale causatum ex principiis sui subiecti, ante quod esse intelligitur esse substantiale subiecti. Nunc autem non loquimur de esse accidentali, sed de substantiali. — Si autem illi conveniat per aliquam aliam causam; omne autem quod acquirit esse ab alia causa, est causatum, et non est causa prima; Deus autem est prima causa non habens causam, ut supra (113) demonstratum est: igitur ista quidditas quae acquirit esse aliunde, non est quidditas Dei. Necesse est igitur quod Dei esse quidditas sua sit.

208. — Amplius. *Esse* actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu. Omne autem cui convenit actus aliquis diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum: actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse se habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum (131). Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse.

209. — Item. Omne illud quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus, est compositum. Sed nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse. Ergo omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut ostensum est (cap. 18). Ipsum igitur esse Dei est sua essentia.

210. — Amplius. Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse.

211. — Hanc autem sublimem veritatem MOYSES a Domino est edoctus, qui cum quaereret a Domino, *Exod.* 3 dicens: 13 *Si dixerint ad me filii Israël, quod nomen eius? quid dicam eis?* Dominus respondit: 14 *Ego sum qui sum. Sic dices filiis Israël: Qui est misit me ad vos*, ostendens suum proprium nomen esse QUI EST. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura.

212. — Hanc etiam veritatem CATHOLICI DOCTORES professi sunt.

a) Ait namque HILARIUS, in libro *de Trin.*: *Esse non est accidens* Deo, *sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas.*

b) BOËTIUS etiam dicit, in libro *de Trin.*, quod *divina substantia est ipsum esse et ab ea est esse.*

efeito, isto não é impossível, porque há entes acidentais causados pelo princípio do sujeito em que vieram, antes mesmo que seja concebido o ser substancial deste sujeito.

Se, porém, o ser lhe convém por uma causa distinta, conforme a segunda opção, dar-se-ia o seguinte: toda coisa que recebe o ser de uma causa distinta é causado, e não é, conseqüentemente, causa primeira. Ora, Deus é a primeira causa incausada, como foi demonstrado. Donde a qüidade que recebesse a causa de outro não ser a qüididade de Deus. Logo, o ser de Deus identifica-se necessariamente com a sua qüididade.

4. Além disso, o termo *ser* designa um ato. Ora, uma coisa não é designada pelo termo *ser* por estar em potência, senão por estar em ato. Todo o existente ao qual se atribui um ato diverso de si refere-se a este ato como a potência ao ato, porquanto potência e ato são denominados segundo a mútua referência.

Se, pois, a essência divina fosse distinta do seu ser, resultaria que ela e o seu ser referir-se-iam entre si como potência e ato. Ora, foi demonstrado que em Deus não há potência alguma (c. XVI). Logo, a essência divina não é outra coisa que o seu ser.

5. Além disso, tudo aquilo que não pode ser senão pela concorrência de muitas coisas é composto. Mas nenhuma coisa, na qual uma é a essência e outra é o ser, pode ser senão pela concorrência de muitas outras, e, no caso, de essência e ser. Disto resulta que é composta toda coisa na qual uma é a essência e outra, o ser. Ora, Deus não é composto, como foi acima demonstrado (c. XVIII). Logo, o ser de Deus é a sua essência.

6. Além disso, toda coisa é porque tem ser. Nenhuma coisa, cuja essência não é o seu ser, é pela sua essência, mas o é pela participação de outro, isto é, do ser. O que é por participação de outro não pode ser o primeiro ente, porque aquilo de que uma coisa participa para poder ser lhe é anterior. Ora, Deus é o primeiro ente, ao qual nada é anterior. Logo, a essência de Deus é o seu ser.

7. Moisés foi instruído pelo Senhor sobre esta soberana verdade quando lhe perguntou: *Se os israelitas perguntarem sobre o vosso nome, o que lhes responderei?* Disse-lhe, então, o Senhor: *Aquele que é mandou-me a vós* (Ex 3, 13-14). O Senhor se deu a conhecer pelo seu nome próprio: *Aquele que é*. Ora, todo nome é imposto para designar a natureza da essência de uma coisa. Donde também concluir-se que o ser divino é a sua essência ou natureza.

8. Esta verdade foi declarada pelos padres católicos. Disse Hilário: *O ser não é em Deus um acidente, mas causa permanente, verdade subsistente e propriedade do gênero* (VII Sobre a Trindade 2; PL 10, 208B).

Também Boécio afirmou: *A substância divina é o seu ser, e dela procede o ser.* (Sobre a Trindade 2; PL 64, 1250 B-C).

CAPÍTULO XXIII
EM DEUS NÃO HÁ ACIDENTE

1. Da verdade exposta também conclui-se que em Deus nada pode ser acrescentado à essência, e que nada lhe pode inerir como acidente.

Efetivamente, o ser como tal não pode participar de uma coisa que também não seja essência, embora *aquilo que é* possa participar de outra coisa. Nada é mais formal e mais simples do que o ser, razão por que o ser como tal não pode participar de coisa alguma. Ora, a substância divina é o ser como tal. Logo, ela nada tem que não seja ela mesma. Donde, nenhum acidente lhe pode ser inerente.

2. Além disso, tudo que é inerente a uma coisa como acidente tem uma causa desta inerência, porque na forma nada é introduzido, seja ela substancial, seja acidental, a não ser agindo de algum modo sobre o sujeito que a recebe; até porque agir nada mais é que pôr uma coisa em ato, e isto é o que a forma faz. Logo, Deus é paciente e movido por outro agente. Mas isso é contrário ao que foi acima estabelecido (c. XIII).

Se, porém, é a própria substância divina a causa do acidente nela inerente, é então impossível que ela seja causa daquilo que tem como receptor, porque se assim fosse a mesma coisa teria, enquanto ela mesma, posto a si mesma em ato.

Logo, se há algum acidente em Deus, torna-se necessário que, sob um aspecto, Deus o recebeu e, sob outro aspecto, Deus o causou, como acontece nos corpos que recebem os seus acidentes devido à natureza da matéria, e os causam pela forma. Deus, neste caso, seria composto, o que contraria o comprovado acima (c. XVIII).

3. Além disso, todo sujeito de acidente refere-se a este como a potência ao ato, porque o acidente é uma forma que põe o ser, enquanto ser acidental, em ato. Mas em Deus não há potencialidade alguma como acima foi estabelecido (c. XVI). Por conseguinte, nenhum acidente pode haver em Deus.

4. Além disso, aquilo que a uma coisa inere acidentalmente, de algum modo, pela sua natureza, é mutável. Ora, o acidente é por sua natureza determinado à inerência ou à não inerência. Se, portanto, uma coisa inere acidentalmente a Deus, disto resulta ser Deus mutável. Mas acima (c. XIII) foi demonstrado que a verdade é o contrário disso.

5. Além disso, a coisa à qual o acidente inere não se identifica com tudo que ela tem em si, porque o acidente não é da essência do sujeito. Mas Deus identifica-se com tudo o que tem em si. Logo, em Deus não há acidente algum.

A menor deste silogismo prova-se assim: Toda coisa encontra-se com mais perfeição na causa do que no efeito. Deus, na verdade, é a causa de todas as coisas. Logo, tudo que há nele encontra-se do modo mais perfeito possível. Ora, o que convém de modo perfeitíssimo a uma coisa é ela mesma, porque há, no caso, unidade

CAP. XXIII. - QUOD IN DEO NON EST ACCIDENS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 8, q. 4, a. 3; *Pot.* q. 7, a. 4; I, q. 3, a. 6; *Comp.* cap. 23 (48-50).

213. — Ex hac etiam veritate de necessitate sequitur quod Deo supra eius essentiam nihil supervenire possit, neque aliquid ei accidentaliter inesse.

214. — Ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua: quamvis id quod est possit aliquid aliud participare. Nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. Et sic ipsum esse nihil participare potest. Divina autem substantia est ipsum esse. Ergo nihil habet quod non sit de sua substantia. Nullum ergo accidens ei inesse potest.

215. — Amplius. Omne quod inest alicui accidentaliter, habet causam quare insit: cum sit praeter essentiam eius cui inest. Si igitur aliquid accidentaliter sit in Deo, oportet quod hoc sit per aliquam causam. Aut ergo causa accidentis est ipsa divina substantia, aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, oportet quod illud agat in divinam substantiam: nihil enim inducit aliquam formam, vel substantialem vel accidentalem, in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum; eo quod agere nihil aliud est quam facere aliquid actu, quod quidem est per formam. Ergo Deus patietur et movebitur ab alio agente. Quod est contra praedeterminata (cap. 13).

Si autem ipsa divina substantia est causa accidentis quod sibi inest; impossibile est autem quod sit causa illius secundum quod est recipiens ipsum, quia sic idem secundum idem faceret seipsum in actu; ergo oportet, si in Deo est aliquod accidens, quod secundum aliud et aliud recipiat et causet accidens illud, sicut corporalia recipiunt propria accidentia per naturam materiae et causant per formam. Sic igitur Deus erit compositus. Cuius contrarium superius (cap. 18) probatum est.

216. — Item. Omne subiectum accidentis comparatur ad ipsum ut potentia ad actum: eo quod accidens quaedam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale. Sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra (cap. 16) ostensum est. In eo igitur nullum accidens esse potest.

217. — Adhuc. Cuicumque inest aliquid accidentaliter, est aliquo modo secundum suam naturam mutabile: accidens enim de se natum est inesse et non inesse. Si igitur Deus habet aliquid accidentaliter sibi conveniens, sequetur quod ipse sit mutabilis. Cuius contrarium supra (cap. 13) demonstratum est.

218. — Amplius. Cuicumque inest aliquod accidens, non est quidquid habet in se: quia accidens non est de essentia subiecti. Sed Deus est quidquid in se habet. In Deo igitur nullum est accidens.

Media sic probatur. Unumquodque nobilius invenitur in causa quam in effectu. Deus autem est omnium causa. Ergo quidquid est in eo, nobilissimo modo in eo invenitur. Perfectissime autem convenit aliquid alicui quod est ipsummet: hoc enim per-

fectius est unum quam cum aliquid alteri substantialiter unitur ut forma materiae; quae etiam unio perfectior est quam cum aliquid accidentaliter inest. Relinquitur ergo quod Deus sit quidquid habet.

219. — Item. Substantia non dependet ab accidente: quamvis accidens dependeat a substantia. Quod autem non dependet ab aliquo, potest aliquando inveniri sine illo. Ergo potest aliqua substantia inveniri sine accidente. Hoc autem praecipue videtur simplicissimae substantiae convenire, qualis est substantia divina. Divinae igitur substantiae omnino accidens non inest.

220. — In hanc autem sententiam etiam CATHOLICI TRACTATORES conveniunt. Unde AUGUSTINUS, in libro *de Trin.*, dicit quod *in Deo nullum est accidens*.

221. — Ex hac autem veritate ostensa, error quorundam in lege Sarracenorum LOQUENTIUM confutatur, *qui ponunt quasdam intentiones divinae essentiae superadditas*.

mais perfeita do que a de duas coisas unidas substancialmente, como, por exemplo, a existente entre a matéria e a forma, bem como as unidas acidentalmente, como por exemplo, a existente entre o sujeito e aquilo que a ele inere. Donde concluir-se que Deus identifica-se com tudo o que possui.

6. Além disso, a substância não depende do acidente, embora o acidente dependa da substância. Ora, o que não depende de outra coisa é possível, às vezes, encontrar-se sem ela. Donde poder uma substância encontrar-se sem um acidente. Tal parece convir, de modo precípuo, à substância simplíssima, tal como é a substância divina. Donde, absolutamente não inerir acidente à substância divina.

7. Estão concordes com esta sentença os escritores católicos que dela trataram. Assim é que escreve S. Agostinho: *Em Deus não há acidente algum* (V Sobre a Trindade 4; PL 42, 913). Por meio desta verdade se refuta também o erro de alguns que trataram da lei dos sarracenos, afirmando que *há algumas formas sobrepostas à essência divina.*

CAP. XXIV. - QUOD DIVINUM ESSE NON POTEST DESIGNARI PER ADDITIONEM ALICUIUS DIFFERENTIAE SUBSTANTIALIS.

LOCI CONGR. - *Ente*, cap. 4 (26); I *Sent.* dist. 8, q. 4, a. 1 ad 2; I, q. 1, a. 5: Primo quidem; *Comp.* cap. 14 (26-27).

222. — OSTENDI etiam ex praedictis potest quod supra ipsum divinum esse non potest aliquid superaddi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias.

223. — Impossibile est enim aliquid esse in actu nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur: non enim potest esse animal in actu quin sit animal rationale vel irrationale. Unde etiam PLATONICI, ponentes ideas, non posuerunt ideas per se existentes generum, quae designantur ad esse speciei per differentias essentiales; sed posuerunt ideas per se existentes solarum specierum, quae ad sui designationem non indigent essentialibus differentiis. Si igitur divinum esse per aliquid aliud superadditum designetur designatione essentiali, ipsum esse non erit in actu nisi illo superaddito existente. Sed ipsum esse divinum est sua substantia, ut ostensum est (cap. 22). Ergo substantia divina non potest esse in actu nisi aliquo superveniente. Ex quo potest concludi quod non sit per se « necesse-esse ». Cuius contrarium supra (124) ostensum est.

224. — Item. Omne illud quod indiget aliquo superaddito ad hoc quod possit esse, est in potentia respectu illius. Sed divina substantia non est aliquo modo in potentia, ut supra (cap. 16) ostensum est. Sed sua substantia est suum esse. Igitur esse suum non potest designari aliqua designatione substantiali per aliquid sibi superadditum.

225. — Amplius. Omne illud per quod res consequitur esse in actu et est intrinsecum rei, vel est tota essentia rei, vel pars

CAPÍTULO XXIV O SER DIVINO NÃO PODE SER DESIGNADO PELA ADIÇÃO DE UMA DIFERENÇA SUBSTANCIAL

1. Em seqüência ao acima exposto, poder-se-ia ainda provar que nada pode ser acrescido ao ser divino, de modo a designá-lo por termo essencial, como a diferença designa o gênero.

Com efeito, é impossível que uma coisa esteja em ato se não existe tudo o que designa o seu ser substancial. O animal, por exemplo, não pode estar em ato a não ser que esteja como racional ou irracional. Por esta razão, os platônicos, ao cogitarem das idéias, não admitiam como existente por si mesma a idéia dos gêneros (que são designados no ser das espécies por meio das diferenças essenciais), contudo estabeleciam que há como existentes por si mesmas as idéias das espécies, as quais, para serem designadas, não necessitam das diferenças essenciais. Por conseguinte, se o ser divino é designado em designação essencial por algo acrescido a si, não poderá estar em ato, caso tal acréscimo não exista. Mas o ser divino como tal é a sua própria substância, como acima foi demonstrado (c. XXII). Logo, a substância divina não pode estar em ato, se não lhe advir um acréscimo. Disto resulta que Deus não é o necessariamente-ser. Mas o contrário foi acima demonstrado (c. XV).

2. Além disso, tudo que necessita de algum acréscimo para poder ser, está em potência para este acréscimo. Mas a essência divina não pode de modo algum estar em potência, como já foi dito (c. XVI), pois a substância de Deus identifica-se com o seu ser. Logo, o seu ser não pode designar-se por algum acréscimo, mediante designação substancial.

3. Além disso, tudo aquilo por meio do qual a coisa é reduzida a ato e lhe é intrínseco, ou é toda a sua essência, ou é parte dela. Ora, aquilo que designa uma

coisa por designação essencial a reduz a ato e lhe é intrínseca, até porque, em caso contrário, não poderia designá-la por designação substancial. Donde, necessariamente ser a própria essência da coisa, ou, parte desta essência. Porém, se algo é acrescido ao ser divino, isto não pode ser toda a essência de Deus, porque foi demonstrado acima que o ser divino outra coisa não é que a essência divina (c. XXII). Donde resultar que é parte da essência divina. Deus então seria composto de partes essenciais. Mas o contrário já foi demonstrado acima (c. XVIII).

4. Além disso, o que é acrescido a uma coisa, para designá-la por designação essencial, não estabelece sua formalidade, mas somente a põe em ato. Por exemplo, *racional* acrescido a *animal*, designa que animal está em ato, mas não estabelece a formalidade de animal enquanto racional, porque a diferença não entra na definição do gênero. Se, porém, algo for acrescido a Deus de modo a designá-lo por designação essencial, necessário se faz que constitua a formalidade de sua própria qüididade, ou natureza, pois o que lhe é acrescido de tal modo, o põe em ato. Ora, Deus, o ser em ato, é sua própria essência, como acima foi demonstrado (c. XXII). Disto resulta que nada pode ser acrescido ao ser divino que o designe por designação como a diferença designa o gênero.

essentiae. Quod autem designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu et est intrinsecum rei designatae: alias per id designari non posset substantialiter. Ergo oportet quod sit vel ipsa essentia rei, vel pars essentiae. Sed si aliquid superadditur ad esse divinum, hoc non potest esse tota essentia Dei: quia iam ostensum est (cap. 22) quod esse Dei non est aliud ab essentia eius. Relinquitur ergo quod sit pars essentiae divinae. Et sic Deus erit compositus ex partibus essentialiter. Cuius contrarium supra (cap. 18) ostensum est.

226. — Item. Quod additur alicui ad designationem alicuius designatione essentiali, non constituit eius rationem, sed solum esse in actu: *rationale* enim additum *animali* acquirit animali esse in actu, non autem constituit rationem animalis inquantum est animal; nam differentia non intrat definitionem generis. Sed si in Deo addatur aliquid per quod designetur designatione essentiali, oportet quod illud constituat ei cui additur rationem propriae eius quidditatis seu naturae: nam quod sic additur, acquirit rei esse in actu; hoc autem, scilicet esse in actu, est ipsa divina essentia, ut supra (cap. 22) ostensum est. Relinquitur ergo quod supra divinum esse nihil possit addi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut differentia designat genus.

CAPÍTULO XXV
DEUS NÃO ESTÁ EM GÊNERO ALGUM

1. Do que foi dito, necessariamente resulta que Deus não está em gênero algum.

Com efeito, tudo que é posto em gênero tem em si algo por meio do qual a natureza genérica é posta em determinada espécie, porque nenhuma coisa está em gênero sem estar em espécie. Tal, porém, não se pode dar em Deus, como foi demonstrado acima (c. XXIV). Donde ser impossível Deus estar em gênero.

2. Além disso, se Deus está em gênero, ou está acidentalmente ou substancialmente. Ora, Deus não está em gênero de acidente, porque o acidente não pode ser o primeiro ente nem a primeira causa. Não pode também estar em gênero de substância, porque uma substância que é gênero não se identifica com o seu ser, até porque, se tal acontecesse, toda substância seria idêntica ao seu próprio ser e assim não poderia ser causada por outro ente. Isto, porém, é impossível, como foi esclarecido acima (c. XIII). Por conseguinte, Deus é o seu ser. Logo, não está em gênero algum.

3. Além disso, tudo que está em gênero, segundo o ser, diferencia-se das outras coisas que estão no mesmo gênero. Se assim não fosse, o gênero não se predicaria de muitas coisas. Convém, pois, que todas as coisas do mesmo gênero estejam concordes quanto à qüididade genérica, porque o gênero predica-se dos sujeitos referindo-se àquilo que a coisa é. Ora, o ser das coisas existentes em gênero é extrínseco à qüididade deste gênero. Tal, porém, é impossível de se dar em Deus. Logo, Deus não está em gênero.

4. Além disso, a coisa é posta em gênero em razão da sua qüididade, pois o gênero se predica da qüididade

CAP. XXV. - QUOD DEUS NON EST IN ALIQUO GENERE.

LOCI CONGR. — *Ente*, cap. 5 (30); *ibid.* cap. 6 (41); I *Sent.* dist. 8, q. 4, a. 2; dist. 19, q. 4, a. 2; II, dist. 3, q. 1, a. 1 ad 1; *Pot.* q. 7, a. 3; *ibid.* a. 8 ad 2; I, q. 3, a. 5; *Comp.* cap. 12 (22-23); cap. 13 (24-25).

227. — Ex hoc autem de necessitate concluditur quod Deus non sit in aliquo genere.

228. — Nam omne quod est in aliquo genere, habet aliquid in se per quod natura generis designatur ad speciem: nihil enim est in genere quod non sit in aliqua eius specie. Hoc autem in Deo est impossibile, ut ostensum est (cap. praec.). Impossibile est igitur Deum esse in aliquo genere.

229. — Amplius. Si Deus sit in genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiae. In genere accidentis non est: accidens enim non potest esse primum ens et prima causa. In genere etiam substantiae esse non potest: quia substantia quae est genus, non est ipsum esse; alias omnis substantia esset esse suum, et sic non esset causata ab alio, quod esse non potest, ut patet ex dictis (cap. 13). Deus autem est ipsum esse. Igitur non est in aliquo genere.

230. — Item. Quicquid est in genere secundum esse differt ab aliis quae in eodem genere sunt. Alias genus de pluribus non praedicaretur. Oportet autem omnia quae sunt in eodem genere, in quidditate generis convenire quia de omnibus genus *in quod quid est* praedicatur. Esse igitur cuiuslibet in genere existentis est praeter generis quidditatem. Hoc autem in Deo impossibile est. Deus igitur in genere non est.

231. — Amplius. Unumquodque collocatur in genere per rationem suae quidditatis: genus enim praedicatur *in quid est*.

Sed quidditas Dei est ipsum suum esse (cap. 22). Secundum quod non collocatur aliquid in genere: quia sic *ens* esset genus, quod significat ipsum esse. Relinquitur igitur quod Deus non sit in genere.

232. — Quod autem *ens* non possit esse genus, probatur per PHILOSOPHUM in hunc modum. Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri per quam traheretur ad speciem. Nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae, quia sic genus poneretur bis in definitione speciei: sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur. Et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur igitur quod ens non sit genus. Unde ex hoc de necessitate concluditur quod Deus non sit in genere.

233. — Ex quo etiam patet quod Deus definiri non potest: quia omnis definitio est ex genere et differentiis.

234. — Patet etiam quod non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum: quia principium demonstrationis est definitio eius de quo fit demonstratio.

235. — Potest autem alicui videri quod, quamvis nomen *substantiae* Deo proprie convenire non possit, quia Deus non *substat* accidentibus; res tamen significata per nomen ei conveniat, et ita sit in genere substantiae. Nam substantia est *ens per se:* quod Deo constat convenire, ex quo probatum est (cap. 23) ipsum non esse accidens.

236. — *a*) Sed ad hoc dicendum est ex dictis quod in definitione substantiae non est *ens per se*. Ex hoc enim quod dicitur *ens* non posset esse genus: quia iam probatum est quod ens non habet rationem generis.

b) Similiter nec ex hoc quod dicitur *per se*. Quia hoc non videtur importare nisi negationem tantum: dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio; quod est negatio pura. Quae nec potest rationem generis constituere: quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est.

c) Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia sit *res cui conveniat esse non in subiecto;* nomen autem *rei* a quidditate imponitur, sicut nomen *entis* ab esse; et sic in ratione substantiae intelligitur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio. Hoc autem Deo non convenit: nam non habet quidditatem nisi suum esse (cap. 22). Unde relinquitur quod nullo modo est in genere substantiae. Et sic nec in aliquo genere: cum ostensum sit (cap. 23) ipsum non esse in genere accidentis.

("in quid est"). Ora, a qüidade de Deus identifica-se com o ser de Deus (c. XXII). Consoante esta consideração, uma coisa não pode ser colocada em gênero, porque, então, o ente seria gênero que significa o próprio ser. Resta, portanto, que Deus não está em gênero.

Que o ente não possa ser gênero, prova-o o Filósofo (III Metafísica 3. 998b; Cmt 8, 432s) da seguinte maneira: Se o ente fosse gênero, seria necessário encontrar-se uma diferença pela qual ele seria posto em sua espécie. Mas nenhuma diferença participa do gênero de modo que este seja da essência desta mesma diferença, porquanto, em tal caso, o gênero entraria duplamente na definição da espécie. É necessário, pois, que a diferença seja extrínseca ao que se conhece como a essência do gênero. Ora, nada pode ser extrínseco ao que se entende por *ente*, se o ente está também compreendido no conceito daquilo de que ele se predica. Assim sendo, o ente não pode ser determinado por diferença alguma. Resulta, pois, que o ente não é gênero. Donde concluir-se que Deus não está em gênero.

5. Donde ficar também evidenciado que Deus não pode ser definido, porque a definição compreende gênero e diferença específica. Fica também evidenciado que nada se pode demonstrar a respeito de Deus a não ser pelos efeitos porque o princípio da demonstração é a definição daquilo que se vai demonstrar.

6. Pode-se, no entanto, objetar que, embora o termo *substância* não se possa propriamente aplicar a Deus, porque Deus não é sujeito ("sub-stat") de acidente, contudo, a coisa significada pelo ser lhe convém, ficando assim Deus posto no gênero de substância, até porque *substância* diz *ente por si mesmo* ("ens per se"), que sabemos convir a Deus, conquanto acima foi demonstrado Deus não ser acidente (c. XXIII).

Responde-se a esta objeção, partindo-se do que ela mesma afirma. Efetivamente, na definição proposta de *substância*, não se refere a ente *por si mesmo*, mas só a ente. Este, porém, não pode ser gênero, porquanto demonstrou-se que ente não tem razão de gênero.

Nem tampouco se pode aceitar a objeção, se for considerada na dita definição a adjetivação *por si mesmo*, porquanto esta expressão parece significar somente pura negação pois não está em outra coisa, e isso é pura negação que não pode ser compreendida no conceito de gênero. Caso o pudesse, o gênero não significaria o que a coisa é, mas o que ela não é.

Por conseguinte, é necessário que a razão formal da substância seja entendida no sentido de que *substância é a coisa que convém ser não em outro sujeito*. O termo *coisa* é posto em razão da *qüididade*, como o termo *ente*, em razão do *ser*. Donde a razão formal da substância significar que ela tem qüididade que convém ser não em outra coisa. Ora, isto não se pode aplicar a Deus, porque Deus não tem qüididade senão identificada ao seu ser. Disto resulta que Deus não está de modo algum no gênero de substância. Ora, se não está neste gênero, também não está em qualquer outro gênero, porquanto não está no gênero de acidente.

CAPÍTULO XXVI
DEUS NÃO É O SER FORMAL DE TODAS AS COISAS

1. Pelo que acima está exposto, fica refutado também o erro dos que afirmam Deus nada mais ser senão o ser formal de todas as coisas.

Com efeito, o ser formal divide-se em substancial e acidental. Ora, o ser divino não é ser de substância nem ser de acidente, como ficou provado (c. XXV). Logo, é impossível que Deus seja o ser pelo qual cada coisa é, formalmente.

2. As coisas não se distinguem entre si segundo possuem o ser, porque o ser convém a todas elas. Se elas diferenciam-se umas das outras convém ou que o próprio ser seja especificado por diferenças que lhe são acrescentadas, de modo a haver, nas coisas diversas, ser especificamente diversificado, ou que elas se diferenciem porque o ser atribui-se a naturezas especificamente diversificadas. A primeira suposição é impossível porque ao ser não se pode acrescentar algo conforme o modo pelo qual a diferença acrescenta-se ao gênero, segundo foi dito. Portanto, resta que as coisas diferenciem-se por possuírem naturezas diversas, pelas quais o ser é recebido diversamente. Mas o ser divino não se acrescenta a outras naturezas, porquanto é ele idêntico à sua própria natureza, como foi demonstrado (c. XXII). Logo, se o ser divino fosse o ser formal de todas as coisas, tudo necessariamente teria de ser uma só coisa.

3. Além disso, o princípio é naturalmente anterior àquilo de que é o princípio. Ora, o ser em algumas coisas é quase-princípio. Assim, a forma é dita princípio do ser, bem como o é o agente, que faz uma coisa ter o ser atualizado. Por conseguinte, se o ser divino for o ser de cada coisa, seguir-se-á que Deus, o qual é o princípio de seu próprio ser, tem causa. Deste modo, já não seria por si mesmo o ser por necessidade. Mas foi provado o contrário anteriormente (c. XV).

4. Além disso, o que é comum a muitas coisas não é algo fora delas, a não ser por distinção de razão, como, por exemplo, *animal* não é algo extrínseco a Sócrates, a Platão, ou aos demais tipos de alimária, senão na apreensão intelectiva, a qual apreende a forma *animal*, destituída das notas individualizantes e especificantes. O homem, porém, é que é *animal*, já que em caso contrário resultaria haver em Sócrates e Platão muitos animais, isto é, o próprio animal comum, o homem comum, e o mesmo Platão. Conseqüentemente, fora das coisas existentes, não é nada o ser comum que está tão somente no intelecto. Mas foi demonstrado que Deus é algo não só no intelecto, como também na natureza. Donde não ser Deus o ser comum de todas as coisas.

5. Além disso, a geração, propriamente falando, é via para o ser, e a corrupção é via para o não-ser. Efetivamente, a forma não é o termo da geração, nem a privação o é da corrupção, senão porque a forma faz o ser e a privação, o não-ser. Dado, porém, que alguma forma não faça o ser, aquilo de que esta forma recebesse o ser não seria chamado de ser gerado. Por conse-

CAP. XXVI. - QUOD DEUS NON EST ESSE FORMALE OMNIUM.

LOCI CONGR. - *Ente*, cap. 5 (30): Nec oportet; I *Sent*. dist. 8, q. 1, a. 2; *Nom*. II, lect. 3 (165); *Causis*, lect. 9 et 20; *Verit*. q. 21, a. 4; *Pot*. q. 6, a. 6 (B); *Resp. art. CVIII*, q. 16 (839); I, q. 3, a. 8.

237. — Ex his autem confutatur QUORUNDAM error qui dixerunt Deum nihil aliud esse quam esse formale uniuscuiusque rei.

238. — Nam esse hoc dividitur per esse substantiae et esse accidentis. Divinum autem esse neque est esse substantiae neque esse accidentis, ut probatum est (cap. 25). Impossibile est igitur Deum esse illud esse quo formaliter unaquaeque res est.

239. — Item. Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem: vel quod res differant per hoc quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile: quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut dictum est (ibid.). Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode. Esse autem divinum non advenit alii naturae, sed est ipsa natura, ut ostensum est (cap. 22). Si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum.

240. — Amplius. Principium naturaliter prius est eo cuius est principium. Esse autem in quibusdam rebus habet aliquid quasi principium: forma enim dicitur esse principium essendi; et similiter agens, quod facit aliqua esse actu. Si igitur esse divinum sit esse uniuscuiusque rei, sequetur quod Deus, qui est suum esse, habeat aliquam causam; et sic non sit « necesse-esse » per se. Cuius contrarium supra (124) ostensum est.

241. — Adhuc. Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione: sicut *animal* non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis expoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus; homo enim est quod vere est animal; alias sequeretur quod in Socrate et Platone essent plura animalia, scilicet ipsum animal commune, et homo communis, et ipse Plato. Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit esse commune, Deus non erit aliqua res nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum autem est supra (cap. 13) Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium.

242. — Item. Generatio per se loquendo est via in esse, et corruptio via in non esse: non enim generationis terminus est forma et corruptionis privatio, nisi quia forma facit esse et privatio non esse; dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari quod talem formam acci-

peret. Si igitur Deus sit omnium rerum esse formale, sequetur quod sit terminus generationis. Quod est falsum: cum ipse sit aeternus, ut supra (cap. 15) ostensum est.

243. — Praeterea. Sequetur quod esse cuiuslibet rei fuerit ab aeterno. Non igitur potest esse generatio vel corruptio. Si enim sit, oportet quod esse praeexistens alicui rei de novo acquiratur. Aut ergo alicui prius existenti: aut nullo modo prius existenti.

a) Si primo modo, cum unum sit esse omnium existentium secundum positionem praedictam, sequetur quod res quae generari dicitur, non accipiat novum esse, sed novum modum essendi: quod non facit generationem, sed alterationem.

b) Si autem nullo modo prius existebat, sequetur quod fiat ex nihilo: quod est contra rationem generationis. Igitur haec positio omnino generationem et corruptionem destruit. Et ideo patet eam esse impossibilem.

244. — *a*) Hunc etiam errorem SACRA DOCTRINA repellit, dum confitetur Deum *excelsum et elevatum*, ut dicitur ISAIAE 6, 1; et eum *super omnia esse*, ut *Rom.* 9, 5 habetur. Si enim esse omnium, tunc est aliquid omnium, non autem super omnia.

b) Hi etiam errantes eadem sententia procelluntur qua et idolatrae, qui *incommunicabile Nomen*, scilicet Dei, *lignis et lapidibus imposuerunt*, ut habetur *Sap.* 14, 21. Si enim Deus est esse omnium, non magis dicetur vere *lapis est ens*, quam *lapis est Deus.*

245. — Huic autem errori quatuor sunt quae videntur praestitisse fomentum.

246. — Primum est quarundam auctoritatum intellectus perversus.

a) Invenitur enim a DIONYSIO dictum, IV cap. *Cael. Hier.*: *esse omnium est* superessentialis *Divinitas*. Ex quo intelligere voluerunt ipsum esse formale omnium rerum Deum esse, non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse. Nam si divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed inter omnia, immo aliquid omnium. Cum ergo divinitatem *super* omnia dixit, ostendit secundum suam naturam ab omnibus distinctum et super omnia collocatum. Ex hoc vero quod dixit quod divinitas est *esse omnium*, ostendit quod a Deo in omnibus quaedam divini esse similitudo reperitur.

b) Hunc etiam eorum perversum intellectum alibi apertius excludens, dixit in II cap. *de Div. Nom.*, quod ipsius Dei *neque tactus neque aliqua commixtio est ad* res alias, sicut est puncti ad lineam vel figurae sigilli ad ceram.

247. — Secundum quod eos in hunc errorem promovit, est rationis defectus.

a) Quia enim id quod commune est per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquod esse proprium, sed

guinte, se Deus fosse o ser formal de todas as coisas resultaria em ele ser o termo da geração, o que é falso, porque Deus é eterno, como acima foi demonstrado (c. XV).

6. Além disso, resultaria também que o ser de todas as coisas existiria desde a eternidade. Por conseguinte, não poderia haver geração nem corrupção, porque para haver geração é necessário que um ser preexistente à coisa seja novamente adquirido. Ora, sendo adquirido novamente, ou pertence a uma coisa preexistente, ou que não exista de modo algum.

Se, segundo o primeiro modo, como um só é o ser de todas as coisas existentes, segundo a afirmação supra mencionada, resulta que a coisa dita *gerada* não recebe novo ser, mas novo modo de ser. Ora, isto não é causa de geração, mas é causa de alteração.

Se, pelo outro modo, não existiria anteriormente de modo algum e disto resulta que a coisa foi feita do nada, o que contradiz a noção de geração.

Conseqüentemente, esta deve destruir totalmente a geração e a corrupção. Logo, é evidentemente impossível.

7. A Sagrada Escritura repele também esse erro, enquanto afirma que *Deus é excelso e elevado* (Is 6, 1), e que *ele está sobre todas as coisas* (Rm 9, 5). Se Deus fosse o ser de todas as coisas, seria então algo em todas as coisas e não estaria acima delas.

8. Os sequazes desse erro são refutados pela mesma tese que destrói o erro dos idólatras, os quais *deram aos paus e às pedras o nome incomunicável* (Sb 14, 21). Se, pois, Deus é o ser de todas as coisas, não é mais verdade dizer que *a pedra é ser* do que dizer que *a pedra é Deus.*

Parece que quatro causas favorecem este erro.

A primeira causa é a má compreensão do que disseram alguns respeitáveis autores. Sabe-se que foi dito por Dionísio (Hierarquia Celeste 4; PG 3, 177D) que *o ser de todas as coisas é super e essencialmente divindade*. Quiseram inferir daí que Deus é o ser formal de todas as coisas, não considerando, porém, que tal interpretação não corresponde aos termos do texto. Porque, se a divindade fosse o ser formal de todas as coisas, ela não seria *sobre* todas as coisas, mas *em* todas as coisas, sendo mesmo parte de todas. Quando se diz que a divindade está *acima* de todas as coisas, quer-se dizer que Deus é por sua própria natureza distinto de todas as coisas, ou que está elevado acima de todas elas. Quando, porém, se diz que a divindade é o ser de todas as coisas, quer-se dizer que se encontra em todas elas *alguma semelhança* do ser divino. Além disso, o mesmo autor, em outra obra, exclui mais claramente essa falsa interpretação, quando escreve que *não há contato nem mistura de Deus com as outras coisas, como há entre o fardo e a linha, e entre a figura do carimbo com a cera* (Dionísio. Os Nomes Divinos 2; PG 3, 644 A—B).

A segunda causa deste erro é de um defeito de raciocínio, porque o que é comum a muitos é especificado ou individualizado por alguma adição; concluíram alguns que o ser divino, o qual não admite adição alguma, não fosse um ser próprio, mas o ser

comum de todas as coisas; não tendo considerado eles que o que é comum — ou universal — não pode ser sem adição: *animal*, por exemplo, não pode *ser* sem a adição de racional, embora possa ser pensado sem esta diferença; não obstante, o universal podendo ser pensado sem esta adição não é, contudo, sem receptividade de adição, porque, se nenhuma diferença não pudesse ser acrescentada a *animal*, não haveria gênero, e o mesmo acontece com os demais nomes semelhantes. Ora, se o ser divino é sem adição, não só no pensamento como também na natureza, e não só sem adição como também sem receptividade de adição, devido a não receber adição e realmente não a poder receber, é mais concludente afirmar-se que Deus não é o ser comum, mas um ser singular. Donde também o seu ser distinguir-se de todos os outros, pois nada se lhe pode acrescentar. Por isso, escreve o Comentarista: *A causa primeira, pela própria pureza da sua bondade, distingue-se das outras coisas e, de certo modo, assim se individualiza* (Proclo. Sobre as Causas. Prop. 9; Cmt 234s).

A terceira causa que induz a este erro está na consideração da simplicidade divina. Sendo Deus a suma simplicidade, pensavam alguns que Deus fosse aquilo que se encontra por último, como mais simples, ao observarem as coisas feitas entre nós, porque nelas não se pode proceder indefinidamente. Aqui também há falha de raciocínio, enquanto não se percebeu que aquilo que se encontra como a mais simples entre nós não é uma coisa complexa, mas é parte de alguma coisa. Porém a simplicidade é atribuída a Deus como uma coisa subsistente.

A quarta causa que pode induzir a tal erro está na maneira de falar, segundo a qual dizem que *Deus está em todas as coisas*. Ora, não compreenderam alguns que Deus não está nas coisas como parte delas, e sim como causa das mesmas, causa que de nenhum modo falta a seus efeitos. Também não é com o mesmo sentido que dizemos estar a forma no corpo e que o nauta está na nave.

esse commune omnium; non considerantes quod id quod commune est vel universale sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur: non enim *animal* potest esse absque *rationali* differentia, quamvis absque his differentiis cogitetur. Licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis: nam si *animali* nulla differentia addi posset, genus non esset; et similiter est de omnibus aliis nominibus.

b) Divinum autem esse est absque additione non solum in cogitatione, sed etiam in rerum natura: nec solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde ex hoc ipso quod additionem, non recipit nec recipere potest, magis concludi potest quod Deus non sit esse commune, sed proprium: etiam ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur quod nihil ei addi potest.

c) Unde COMMENTATOR in libro *de Causis* dicit quod Causa prima ex ipsa puritate suae bonitatis ab aliis distinguitur et quodammodo individuatur.

248. — Tertium quod eos in hunc errorem induxit, est divinae simplicitatis consideratio. Quia enim Deus in fine simplicitatis est, aestimaverunt illud quod in ultimo resolutionis invenitur eorum quae fiunt in nobis, Deum esse, quasi simplicissimum: non enim est in infinitum procedere in compositione eorum quae sunt in nobis. In hoc etiam eorum defecit ratio, dum non attenderunt id quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam, quam rei aliquid esse. Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui perfectae subsistenti.

249. — Quartum etiam quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi quo dicimus Deum *in omnibus rebus esse*: non intelligentes quod non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa quae nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter dicimus esse formam in corpore, et nautam in navi.

CAPÍTULO XXVII
DEUS NÃO É A FORMA DE UM CORPO (SINGULAR)

1. Após haver sido demonstrado que Deus não é o ser de todas as coisas, pode-se agora semelhantemente demonstrar que Deus não é forma de uma coisa singular.

Com efeito, o ser divino não pode pertencer a uma qüididade que não seja a sua própria, como foi demonstrado (c. XXII), porque aquilo que é o mesmo ser divino outra coisa não é senão o próprio Deus. Donde ser impossível que Deus seja a forma de outra coisa.

2. Além disso, a forma de um corpo não é o ser deste, e sim o princípio do seu ser. Ora. Deus é o seu próprio ser. Logo, Deus não é forma de corpo.

3. Além disso, da união da forma com a matéria resulta um composto, que é o todo, o qual se refere à matéria e à forma. As partes, efetivamente, estão em potência em relação ao todo. Ora, em Deus não há

CAP. XXVII. - QUOD DEUS NON SIT FORMA ALICUIUS CORPORIS.

LOCI CONGR. - II-II, q. 94, a. 1; *Rom.* I, lect. 7 (143, 145); *Comp.* cap. 17 (33-34).

250. — OSTENSO igitur quod Deus non sit esse omnium, similiter ostendi potest quod Deus non sit alicuius rei forma.

251. — Nam divinum esse non potest esse alicuius quidditatis quae non sit ipsum esse, ut ostensum est (cap. 22). Quod autem est ipsum esse divinum, non est aliud quam Deus. Impossibile est igitur Deum esse alicuius alterius formam.

252. — Amplius. Forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium. Deus autem est ipsum esse. Non ergo est Deus forma corporis.

253. — Item. Ex unione formae et materiae resultat aliquid compositum, quod est totum respectu materiae et formae. Partes autem sunt in potentia respectu totius. In

Deo autem nulla est potentialitas. Impossibile est igitur Deum esse formam unitam alicui rei.

254. — Adhuc. Quod per se habet esse, nobilius est eo quod habet esse in alio. Omnis autem forma alicuius corporis habet esse in alio. Cum igitur Deus sit ens nobilissimum, quasi prima essendi causa, non potest esse alicuius forma.

255. — Praeterea. Hoc idem potest ostendi ex aeternitate motus, sic. Si Deus est forma alicuius mobilis, cum ipse sit primum movens, compositum erit movens seipsum. Sed movens seipsum potest moveri et non moveri. Utrumque igitur in ipso est. Quod autem est huiusmodi, non habet motus indeficientiam ex seipso. Oportet igitur supra movens seipsum ponere aliud primum movens, quod largiatur ei perpetuitatem motus. Et sic Deus, qui est primum movens, non est forma corporis moventis seipsum.

256. — Est autem hic processus utilis ponentibus aeternitatem motus. Quo non posito, eadem conclusio haberi potest ex regularitate motus caeli. Sicut enim movens seipsum potest quiescere et moveri, ita potest velocius et tardius moveri. Necessitas igitur uniformitatis motus caeli dependet ex aliquo principio superiori omnino immobili, quod non est pars corporis moventis seipsum quasi aliqua forma eius.

257. — Huic autem veritati SCRIPTURAE concordat auctoritas. Dicitur enim in *Psalmo*: *Elevata est magnificentia tua super caelos*, Deus. Et IOB: 8 *Excelsior caelo est et quid facies?* 9 *Longior terra mensura eius* est et profundior *mari*.

258. — *a*) Sic igitur gentilium error evacuatur, qui dicebant Deum esse animam caeli vel etiam animam totius mundi,

b) et ex hoc errore, idolatriam defendebant, dicentes totum mundum esse Deum, non ratione corporis, sed ratione animae, sicut homo dicitur sapiens non ratione corporis sed animae: quo supposito, sequi opinabantur quod mundo et partibus eius non indebite divinus cultus exhibeatur.

c) COMMENTATOR etiam dicit, in XI *Metaphys.* quod *hic locus fuit lapsus sapientum gentis Zabiorum*, idest idolatrarum quia scilicet posuerunt Deum esse formam caeli.

potencialidade. Logo, é impossível Deus ser forma unida a um corpo.

4. Além disso, o que tem ser por si mesmo é mais nobre do que aquilo que tem o ser recebido de outro. Ora, toda forma de corpo tem o ser recebido de outro. Logo, como Deus, enquanto causa primeira, é o mais nobre de todos os entes, não pode ser forma de algum deles.

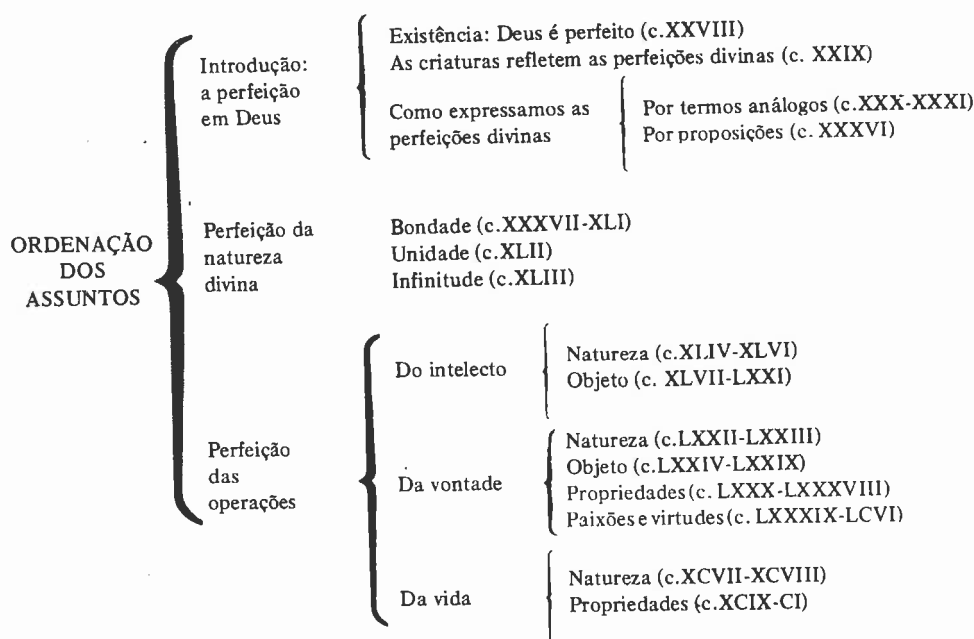
5. O mesmo pode ser demonstrado partindo-se da eternidade do movimento, da seguinte maneira: Se Deus é forma de uma coisa móvel, visto ser ele o primeiro movente, tal composto será movente de si mesmo. Mas o movente de si mesmo pode ser ou não ser movido, porque tem capacidade para ambas as coisas. Ora, o que de si mesmo é assim não tem independência de movimento. É necessário, pois, admitir um primeiro motor que lhe transmita a perpetuidade do movimento. Sendo assim, Deus é movente e não forma de corpo que se move a si mesmo.

Este argumento, porém, é válido para os que admitem a eternidade do movimento. Não sendo tal admitida, pode-se chegar à mesma conclusão partindo-se da regularidade do movimento do céu: Como o que se move a si mesmo pode permanecer em repouso ou mover-se, também pode mover-se com maior ou menor velocidade. Por conseguinte, a uniformidade do movimento do céu depende de um primeiro motor completamente imóvel, o qual não é parte de corpo que se move a si mesmo, como se fosse forma dele.

8. A autoridade das Escrituras confirma esta verdade. É dito: *Senhor, a vossa magnificência eleva-se acima de todos os céus* (Sl 8, 2); e no livro de Jó: *(a sua onipotência) está acima dos céus, o que poderás fazer? (...) É mais extensa que a terra e mais profunda que o mar* (Jó 11, 8-9).

9. Por conseguinte, fica deste modo desfeito o erro dos gentios cuja afirmação era ser Deus a alma do céu e até a alma do mundo inteiro. Devido a este erro, defendiam também a idolatria, ao dizerem que o mundo inteiro é Deus, não devido ao corpo, mas devido à alma; como também um homem é chamado de sábio não por causa do seu corpo, mas, de sua alma. Por isso, afirmavam que o culto divino devia ser prestado ao mundo e às suas partes. O Comentador, porém, afirmou que *neste ponto estava o erro dos sábios do povo dos sabeus* (Averróis. A1. XII à Metafísica 41), isto é, dos idólatras, justamente por dizerem ser Deus a forma do céu.

Terceira parte

AS PERFEIÇÕES DE DEUS

CAPÍTULO XXVIII
SOBRE A PERFEIÇÃO DIVINA

1. Embora as coisas que são e vivem sejam mais perfeitas do que as que apenas são, todavia, Deus, que outra coisa não é que o seu próprio ser, em todos os aspectos é ente perfeito. E digo que é perfeito sob todos os aspectos, aquilo a que não falta a nobreza de gênero algum.

Com efeito, a nobreza de uma coisa lhe convém aferido o seu ser, pois fica evidenciado que o homem não teria nobreza alguma pela sua sabedoria se não fosse por ela tornado sábio, e tal se dá nas demais coisas. Por conseguinte, o modo da nobreza de uma coisa corresponde ao modo de ela ter o ser, pois, conforme a coisa restringe o seu ser a um maior ou menor grau de nobreza, ela é dita de maior ou menor nobreza. Por isso, se há algo a que convenha toda a virtude do ser, a tal coisa não lhe pode faltar nenhuma nobreza que possa convir a outra qualquer. Ora, a coisa que se identifica com o seu próprio ser, compete ser segundo toda a virtude do mesmo ser. Por exemplo, se houvesse brancura separada, nenhuma virtude da brancura lhe poderia faltar, ao passo que a uma coisa branca lhe falta algo da brancura, devido à deficiência do sujeito que a recebe segundo o seu modo, e não segundo toda a virtude da brancura. Por isso, Deus, que é o seu próprio ser, conforme se demonstrou (c.XXII), tem o ser em toda a virtude do próprio ser. Logo, não lhe pode faltar nobreza alguma que convenha a alguma coisa.

No entanto, assim como toda perfeição e nobreza inere a uma coisa enquanto ela é, assim também todo defeito é-lhe inerente enquanto de algum modo não é.

CAP. XXVIII. - De perfectione divina

Loci congr. - *Ente*, cap. 5 (30): *Similiter etiam; Nom.* V, lect. 1 et 2; XIII, lect. 1; *Verit.* q. 2, aa. 1, 2; *ibid.* a. 3, ad 13; I, q. 4, aa. 1, 2; *Comp.* cap. 20 (40-41), 21 (42-43), 22 (44-47).

259. — Licet autem ea quae sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quae tantum sunt, Deus tamen qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum. Et dico universaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas.

260. — Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si aliquid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut, si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deest ex defectu recipientis albedinem, quae eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est suum esse, ut supra (cap. 22) probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. Non potest ergo carere aliqua nobilitate quae alicui rei conveniat.

261. — Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod ali-

qualiter non est. Deus autem, sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse: quia per modum per quem habet aliquid esse, deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit. Est igitur universaliter perfectus.

262. — Illa vero quae tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum.

263. — Item. Omne imperfectum ab aliquo perfecto necesse est ut praecedatur: semen enim est ab animali vel a planta. Igitur primum ens oportet esse perfectissimum. Ostensum est autem Deum esse primum ens (cap. 13). Est igitur perfectissimus.

264. — Amplius. Unumquodque perfectum est inquantum est actu; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est potentia sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem Deus est. Est igitur perfectissimus.

265. — Amplius. Nihil agit nisi secundum quod est in actu. Actio igitur consequitur modum actus in agente. Impossibile est igitur effectum qui per actionem educitur, esse in nobiliori actu quam sit actus agentis: possibile est tamen actum effectus imperfectiorem esse quam sit actus causae agentis, eo quod actio potest debilitari ex parte eius in quod terminatur. In genere autem causae efficientis fit reductio ad unam causam quae Deus dicitur, ut ex dictis (cap. 13) patet, a quo sunt omnes res, ut in sequentibus (*lib.* II, cap. 15) ostendetur. Oportet igitur quicquid actu est in quacumque re alia, inveniri in Deo multo eminentius quam sit in re illa, non autem e converso. Est igitur Deus perfectissimus.

266. — Item. In unoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quae sunt illius generis mensurantur: quia ex eo unumquodque ostenditur magis vel minus perfectum esse, quod ad mensuram sui generis magis vel minus appropinquat; sicut album dicitur esse mensura in omnibus coloribus, et virtuosus inter omnes homines. Id autem quod est mensura omnium entium non potest esse aliud quam Deus, qui est suum esse. Ipsi igitur nulla deest perfectionum quae aliquibus rebus conveniat: alias non esset omnium communis mensura.

267. — *a*) Hinc est quod, cum quaereret Moyses divinam videre *faciem* seu *gloriam*, responsum est ei a Domino, *Ego ostendam tibi omne bonum*, ut habetur *Exod.* 33, 19, per hoc dans intelligere in se omnis bonitatis plenitudinem esse.

b) Dionysius etiam, in V cap. *de Div. Nom.* dicit: *Deus non quodam modo est existens, sed simpliciter et incircumscriptive totum esse in seipso accepit et praeaccepit.*

268. — Sciendum tamen est quod perfectio Deo convenienter attribui non potest si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur: quod enim *factum* non est, nec *perfectum* posse dici videtur. Sed

Ora, como Deus tem o ser na plenitude, também carece absolutamente de não-ser, porque conforme o modo de uma coisa ter o ser, assim também ela afasta-se do não-ser. Ora, Deus carece absolutamente de imperfeição. Logo, Deus é totalmente perfeito. Porém, as coisas que se limitam a ser não são imperfeitas devido à imperfeição do ser absoluto, pois elas não possuem o ser segundo todo o poder do mesmo, participando do ser de um modo particular e imperfeitíssimo.

2. Além disso, tudo o que é imperfeito, necessariamente procede do que é perfeito. O sêmen, por exemplo, vem do animal ou da planta. Logo, o primeiro ente é necessariamente perfeitíssimo. Ora, acima foi demonstrado ser Deus o primeiro ente (c. XIII). Logo, Deus é perfeitíssimo.

3. Além disso, as coisas são perfeitas enquanto estão em ato, e imperfeitas no estarem em potência, com privação de ato. Logo, aquilo que de nenhum modo está em potência, sendo ato puro, necessariamente é perfeitíssimo. Por conseguinte, Deus é perfeitíssimo.

4. Além disso, nenhuma coisa opera senão enquanto está em ato. A ação, por conseguinte, segue o modo do ato do agente. Por isso, é impossível que o efeito vindo de uma ação esteja em ato mais nobre que o ato da causa agente. Contudo, é possível que o ato do efeito seja mais imperfeito que o ato da causa agente, porque a ação pode ser enfraquecida por parte daquilo que vai determinar. No gênero das causas eficientes sucessivas, faz-se a redução a uma causa, que é Deus, conforme ficou esclarecido acima (c. XIII), e do qual provêm todas as coisas, como adiante se demonstrará (l. II. c. XV). Por conseguinte, tudo que está em ato nalguma coisa necessariamente está em Deus num grau mais eminente do que nela, e não em contrário. Logo, Deus é perfeitíssimo.

5. Além disso, em cada gênero há algo perfeitíssimo que serve de medida para todas as coisas abrangidas por ele, porque cada coisa é mais ou menos perfeita pela maior ou menor aproximação da medida do seu gênero. Assim, o branco é tido como a medida de todas as cores, e o homem virtuoso, como medida de todos os homens. Ora, a medida de todos os entes não pode ser outra senão Deus, que é o seu próprio ser. Por conseguinte, não lhe falta nenhuma perfeição que compita a qualquer coisa, pois se assim não fosse, ele não seria a medida comum de todas as coisas.

6. Por isso é que, quando Moisés quis ver *a face ou a glória divina* (Ex 33,13), o Senhor respondeu-lhe: *Eu te mostrarei todo o bem* (Ex 33, 19), dando assim a entender que nele está a plenitude de toda a bondade.

Diz também Dionísio: *Deus não existe de certo modo, mas simplesmente e sem restrição recebeu em si mesmo, anteriormente a qualquer outro ente, a plenitude do ser* (Os Nomes Divinos 5; PG 3, 817C).

7. Todavia, cumpre saber que não se pode atribuir a perfeição convenientemente a Deus se tomamos este termo segundo a etimologia, porquanto aquilo que não é *feito* não se pode chamar de *per-feito*. Mas, como

tudo o que se faz é induzido de potência a ato, do não-ser ao ser, quando é feito, pode corretamente chamar-se *perfeito* isto é, enquanto está *totalmente feito*, quando a potência está reduzida a ato totalmente, de modo a não reter coisa alguma do não-ser, mas sendo o ser completo. Por isso, devido a uma extensão do nome, chama-se perfeito não só o que está se fazendo chegar a ato completo, mas também aquilo que chegou a ato completo sem ter sido de modo algum feito. É assim que dizemos ser Deus perfeito, conforme está no Evangelho: *Sede perfeitos, assim como o vosso Pai celeste é perfeito* (Mt 5, 48).

quia omne quod fit, de potentia in actum deductum est et de non esse in esse quando factum est, tunc recte perfectum esse dicitur, quasi *totaliter factum*, quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum. Per quandam igitur nominis extensionem *perfectum* dicitur non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam quod est in actu completo absque omni factione. Et sic Deum perfectum esse dicimus, secundum illud MATTH. 5, 48: *Estote perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est.*

CAPÍTULO XXIX
SOBRE A SEMELHANÇA DAS CRIATURAS

1. Pelo que acima foi exposto, pode-se agora considerar a possibilidade de semelhança ou não entre Deus e as criaturas.

De fato, os efeitos mais imperfeitos que as suas causas não convêm a elas no nome e no conceito. mas há necessidade de que haja entre ambos alguma semelhança, por caber à natureza da ação produzir efeitos que lhe sejam semelhantes, visto que cada coisa opera enquanto está em ato. Por isso, a forma do efeito está, de certa maneira, na causa que o excede, mas segundo outro modo e outra razão, pelo que se qualifica a causa de *equívoca*. O sol, por exemplo, produz calor nos corpos inferiores agindo enquanto está em ato. Donde ser necessário que o calor gerado pelo sol tenha alguma semelhança com a virtude ativa do mesmo, pela qual é produzido calor num corpo inferior. Por isso, diz-se que o sol é quente, embora por outro motivo. O sol, por isso, diz-se de algum modo semelhante a todas as coisas em que produz eficazmente os seus efeitos. No entanto, é também dissemelhante de todas elas, enquanto esses efeitos não possuem calor do mesmo modo que está no sol. Assim, também, Deus confere a todas as coisas as perfeições e, por isso, tem ao mesmo tempo semelhança e dissemelhanças com todas elas.

2. Daí vem que, às vezes, a Sagrada Escritura lembra a semelhança entre ele e a criatura, como quando diz: *Façamos o homem à nossa imagem e semelhança* (Gn 1,26). Outras vezes, porém, nega-se essa semelhança, conforme se lê no Profeta: *A quem, pois, tendes feito, Deus, assemelhar-se a vós,* (Is 40,18); e nos Salmos: *Ó Deus, quem será semelhante a vós?* (Sl 82, 1).

3. Com essa razão concorda Dionísio, ao escrever: *As coisas são semelhantes a Deus e dissemelhantes dele: semelhantes, enquanto imitam aquele que não é perfeitamente imitável; dissemelhantes, enquanto os efeitos têm menos do que as suas causas* (Os Nomes Divinos 9; PG 3; 916A).

4. No entanto, quanto a essa semelhança, é mais conveniente dizer-se que a criatura é semelhante ao

CAP. XXIX. - DE SIMILITUDINE CREATURARUM.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 3, q. 2, a. 1; dist. 48, q. 1, a. 1; II, dist. 16, q. 1, a. 1 ad 3; *ibid.* a. 4; *Nom.* IX, lect. 3; *Verit.* q. 2, a. 11 ad 1, ad 2, ad 4; *ibid.* q. 3, a. 1 ad 9; *ibid.* q. 23, a. 7 ad 9, ad 10, ad 11; *Pot.* q. 7, a. 7 ad 2, ad 6; *ibid.* resp. ad arg. in contr. ad 3, ad 4, ad 5; I, q. 4, a. 3; q. 93, aa. 1, 2, 6, 9.

269. — Ex hoc autem quomodo in rebus possit similitudo ad Deum inveniri vel non possit, considerari potest.

270. — Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione, necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri: de natura enim actionis est ut *agens sibi simile agat* cum unumquodque agat secundum quod actu est. Unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem, ratione cuius *causa aequivoca* dicitur. Sol enim in corporibus inferioribus calorem causat agendo secundum quod actu est; unde oportet quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem activam solis, per quam calor in istis inferioribus causatur, ratione cuius sol calidus dicitur, quamvis non una ratione. Et sic sol omnibus illis similis aliqualiter dicitur in quibus suos effectus efficaciter inducit: a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, inquantum huiusmodi effectus non eodem modo possident calorem et huiusmodi quo in sole invenitur. Ita etiam et Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul.

271. — Et inde est quod SACRA SCRIPTURA aliquando similitudinem inter eum et creaturam commemorat, ut cum dicitur *Gen.* 1, 26: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram;* aliquando similitudo negatur, secundum illud ISAIAE 40, 18: *Cui ergo similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?* et in *Psalmo*: *Deus, quis similis erit tibi?*

272. — Huic autem rationi DIONYSIUS concordat, qui in IX cap. *de Div Nom.* dicit: *Eadem similia sunt Deo et dissimilia: similia quidem, secundum imitationem* Eius qui non est perfecte imitabilis, qualem in eis contingit esse; *dissimilia autem, secundum quod causata habent minus* suis causis.

273. — Secundum tamen hanc similitudinem convenientius dicitur Deo creatura

similis quam e converso. Simile enim alicui dicitur quod eius possidet qualitatem vel formam. Quia igitur id quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quandam deficientem participationem invenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae. Et sic creatura habet quod Dei est: unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturae est. Unde nec convenienter dicitur Deum creaturae similem esse: sicut nec hominem dicimus suae imagini esse similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur.

274. — Multo etiam minus proprie dicitur quod Deus creaturae *similetur*. Nam assimilatio motum ad similitudinem dicit et sic competit et quod ab alio accipit unde simile sit. Creatura autem accipit a Deo unde ei sit similis: non autem e converso. Non igitur Deus creaturae assimilatur, sed magis e converso.

CAP. XXX. - Quae nomina de Deo possint praedicari.

Loci congr. - I *Sent.* dist. 4, q. 1, a. 1; dist. 22, aa. 1-4; dist. 35, a. 1 ad 2; *Trinit.* prooem., q. 2, a. 4; *No..t.* cfr. in ind. elem. ad v. *Nomina* (divina), *Nominatio* (Dei); *Pot.* q. 7, a. 5; I, q. 1, a. 9; q. 13, aa. 1-3; *Comp.* cap. 26 (53-54).

275. — Ex his etiam considerari potest quid de Deo dici vel non dici possit, quidve de eo tantum dicatur, quid etiam de eo simul et aliis rebus.

276. — *a*) Quia enim omnem perfectionem creaturae est in Deo invenire sed per alium modum eminentiorem, quaecumque nomina absolute perfectionem absque defectu designant, de Deo praedicantur et de aliis rebus; sicut est *bonitas*, *sapientia*, *esse*, et alia huiusmodi.

b) Quodcumque vero nomen huiusmodi perfectiones exprimit cum modo proprio creaturis, de Deo dici non potest nisi per similitudinem et metaphoram, per quam quae sunt unius rei alteri solent adaptari, sicut aliquis homo dicitur *lapis* propter duritiam intellectus. Huiusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designandum speciem rei creatae, sicut *homo* et *lapis*: nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis et esse. Similiter etiam quaecumque nomina proprietates rerum designant quae ex propriis principiis specierum causatur. Unde de Deo dici non possunt nisi metaphorice.

c) Quae vero huiusmodi perfectiones exprimunt cum supereminentiae modo quo Deo conveniunt, de solo Deo dicuntur: sicut *summum bonum*, *primum ens*, et alia huiusmodi.

277. — Dico autem aliqua praedictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum: quantum enim ad modum significandi, omne nomen cum defectu est. Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcen-

criador do que vice-versa, pois uma coisa é dita semelhante a uma outra por possuir a sua qualidade ou forma. Ora, aquilo que está em Deus de modo perfeito encontra-se nas outras coisas por participação deficiente; por isso, aquilo, segundo o qual se estabeleceram as semelhanças, está em Deus simplesmente e não está nas criaturas. Assim sendo, as criaturas têm o que é próprio de Deus, razão por que é correto dizer-se que elas são semelhantes a Deus. Não podemos, contudo, dizer o mesmo quanto ao que Deus tem em relação à criatura, tal como não se poderia convenientemente dizer, por exemplo, que o homem é semelhante à imagem, ao passo que é correto dizer-se que a imagem é semelhante ao homem. Pois bem, com muito menos propriedade se diz que Deus é semelhante à criatura, porque a assemelhação importa no movimento para a semelhança, e por isso compete a quem recebe de outro aquilo pelo que lhe é semelhante. Ora, a criatura recebe de Deus o que a faz semelhante a ele, e não vice-versa. Logo, não é Deus que se assemelha à criatura, mas sim o contrário.

CAPÍTULO XXX
QUAIS OS NOMES QUE SE PODEM PREDICAR DE DEUS

1. Pelo exposto podemos ainda chegar a saber o que é ou não permitido dizer-se de Deus; o que de Deus pode tão somente ser dito; e o que também pode ser dito simultaneamente de Deus e das coisas.

Como em Deus encontram-se todas as perfeições da criatura, se bem que de modo mais eminente, todos os nomes que designam absolutamente uma perfeição sem defeito predicam-se de Deus e das coisas como, por exemplo, a bondade, a sabedoria, o ser, e outros semelhantes. Mas qualquer nome que exprima estas perfeições de modo próprio às criaturas não se pode predicar de Deus senão por semelhança e metáfora, pela qual se transfere a uma coisa o que é próprio de outra, como quando dizemos de um homem duro de entendimento, que é *pedra*. Tais são todos os nomes atribuídos a uma espécie de coisa criada, como *homem* e *pedra*, porque para cada espécie há um nome próprio de perfeição do ser. Semelhantemente acontece com todos os nomes que nas coisas designam propriedades causadas pelos princípios próprios das espécies, donde não poderem ser atribuídos a Deus senão metaforicamente. Mas aqueles nomes, que exprimem perfeições condizentes com o modo supereminente conveniente a Deus, atribuem-se só a Deus, como por exemplo, *sumo bem, primeiro ente*, e outros semelhantes.

2. Com efeito, se digo que alguns dos sobreditos nomes exprimem perfeição sem defeito, é quanto à coisa para cuja significação foi dado o nome, pois, quanto ao modo de significação, todo nome é deficiente. De fato, exprimimos a coisa por um nome segundo a concebemos no intelecto. Ora, começando o nosso intelecto a conhecer a partir dos sentidos, não transcende ele o modo próprio dessas coisas sensíveis, nas quais a

forma não se identifica com o seu sujeito devido à composição de matéria e forma. Nestas coisas a forma é realmente simples, mas imperfeita porque não é subsistente. O sujeito da forma é subsistente, mas não é simples; aliás, ele é concreto. Por isso, o nosso intelecto designa como concreto tudo aquilo que designa como subsistente, sendo que o concebido como simples é designado não como *o que é*, mas como *pelo que é*. Assim sendo, em todos os nomes que damos, quanto ao modo de significação, há imperfeição, imperfeição que não cabe a Deus, embora a coisa significada convenha-lhe de modo eminente, como claramente se dá com os nomes *bondade* e *bom*, visto que bondade significa alguma coisa não subsistente, e bom, coisa concreta. Sob tal aspecto, porém, nenhum nome é apto para ser convenientemente atribuído a Deus, sendo-o somente quanto àquilo que deve ser significado pelo nome. Por conseguinte, estes nomes podem ser afirmados e negados de Deus, segundo ensina Dionísio (A Hierarquia Celeste 2; PG 3, 140 Css): afirmados, por causa da razão do nome; negados, por causa do modo segundo o qual significam.

3. Quanto ao modo supereminente pelo qual estas perfeições estão em Deus, não é possível significá-lo senão por meio de nomes que damos ou por negação, como quando dizemos ser Deus *eterno* ou *infinito*; ou por relação de Deus com outros seres, como quando dizemos que ele é *causa primeira,* ou *sumo bem*. Com efeito, não podemos apreender de Deus *o que é*, mas sim *o que não é,* e sua relação com as coisas, conforme dissemos acima.

dit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens: habens autem formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, immo concretionem habens. Unde intellectus noster, quidquid significat ut subsistens, significat in concretione: quod vero ut simplex, significat non ut *quod est*, sed ut *quo est*. Et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae Deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo Deo conveniat: ut patet in nomine *bonitatis* et *boni;* nam *bonitas* significat ut non subsistens, *bonum* autem ut concretum. Et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur. Possunt igitur, ut DIONYSIUS docet, huiusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum.

278. — Modus autem supereminentiae quo in Deo dictae perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest nisi vel per negationem, sicut cum dicimus Deum *aeternum* vel *infinitum;* vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut cum dicitur *prima causa*, vel *summum bonum.* Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum, ut ex supra (cap. 14) dictis patet.

CAPÍTULO XXXI
A PERFEIÇÃO DIVINA E A PLURALIDADE DE NOMES NÃO REPUGNAM À SIMPLICIDADE DE DEUS

1. Do acima exposto também pode-se concluir que a perfeição divina e os vários nomes não lhe repugnam à simplicidade.

Com efeito, dissemos que todas as perfeições que há nas outras coisas são atribuídas a Deus como os efeitos estão nas suas causas equívocas (c. XXIX). Esses efeitos estão em suas causas virtualmente, como o calor está no sol. Ora, se tal virtude não pertence de algum modo ao gênero do calor, o sol, ao operar por meio dela, não produziria algo semelhante a si. Por essa virtude, pois, o sol diz-se quente, não só porque produz calor, como também porque a virtude pela qual o produz é algo semelhante ao calor. Porém, pela mesma virtude pela qual o sol produz calor, produz também muitos outros efeitos nos corpos inferiores como, por exemplo, o de secá-los. Assim, atribuem-se ao sol, por uma única virtude, o calor e a secura, as quais, no fogo, são qualidades diversas.

Do mesmo modo necessariamente atribuem-se a Deus, por uma só virtude, as perfeições de todas as coisas, que a estas convêm segundo formas diversas. Tal virtude não é diversa da sua essência, porque não pode haver em Deus alguma coisa acidental, como ficou provado (c. XXIII). Assim, pois, Deus é dito sábio não somente porque produz a sabedoria, mas também por-

CAP. XXXI. - QUOD DIVINA PERFECTIO ET PLURALITAS NOMINUM DIVINORUM DIVINAE SIMPLICITATI NON REPUGNANT.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 2, a. 2; *Pot.* q. 7, a. 5; I, q. 13, a. 2; *Comp.* cap. 24 (51).

279. — Ex praedictis etiam videri potest quod divina perfectio et plura nomina dicta de Deo ipsius simplicitati non repugnant.

280. — Sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inventas Deo attribui diximus sicut effectus in suis causis aequivocis inveniuntur (cap. 29). Qui quidem effectus in suis causis sunt virtute, ut calor in sole. Virtus autem huiusmodi nisi aliqualiter esset de genere caloris, sol per eam agens non sibi simile generaret. Ex hac igitur virtute sol calidus dicitur, non solum quia calorem facit, sed quia virtus per quam hoc facit, est aliquid conforme calori. Per eandem autem virtutem per quam sol facit calorem, facit et multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote siccitatem. Et sic calor et siccitas, quae in igne sunt qualitates diversae, soli attribuuntur per unam virtutem. Ita et omnium perfectiones, quae rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo secundum unam eius virtutem attribui est necesse. Quae item virtus non est aliud a sua essentia: cum ei nihil accidere possit, ut probatum est (cap. 23). Sic igitur *sapiens* Deus dicitur non solum secundum hoc quod sapientiam efficit, sed quia, secundum quod

sapientes sumus, virtutem eius, qua sapientes nos facit, aliquatenus imitamur. — Non autem dicitur *lapis*, quamvis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus determinatus essendi, secundum quem lapis a Deo distinguitur. Imitatur autem lapis Deum ut causam secundum esse, secundum bonitatem, et alia huiusmodi, sicut et aliae creaturae.

281. — Huius autem simile inveniri potest in potentiis cognoscitivis et in virtutibus operativis humanis. Intellectus enim unica virtute cognoscit omnia quae pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, et etiam alia multa. Intellectus etiam, quanto fuerit altior, tanto aliquo uno plura cognoscere potest, ad quae cognoscenda intellectus inferior non pertingit nisi per multa. Potestas etiam regia ad omnia illa extenditur ad quae diversae sub ipso potestates ordinem habent. Sic igitur et Deus per unum simplex suum esse omnimodam perfectionem possidet, quam res aliae, immo multo minorem, per quaedam diversa consequuntur.

282. — *a*) Ex quo patet necessitas plura nomina Deo dandi. Quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter nisi ex effectibus deveniendo in ipsum, oportet quod nomina quibus perfectionem ipsius significamus, diversa sint, sicut et perfectiones in rebus inveniuntur diversae.

b) Si autem ipsam essentiam prout est possemus intelligere et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus. Quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt, ZACH. ult.: *In die illa erit Dominus unus et nomen eius unum.*

que, enquanto somos sábios, de certo modo imitamos a sua virtude, mediante a qual nos faz sábios. Contudo, não se diz que é pedra, embora tenha feito as pedras, porque por este nome entende-se um determinado modo de ser, segundo o qual a pedra distingue-se de Deus. A pedra, no entanto, imita Deus, como sua causa, quanto ao ser, à bondade e a outras perfeições, o que acontece também com as demais criaturas.

2. Algo semelhante a isso verifica-se nas potências cognitivas e nas virtudes operativas do homem. Efetivamente, o intelecto conhece por uma só virtude tudo o que a parte sensitiva apreende por meio de várias potências, e conhece ainda muitas outras coisas. Além disso, quanto mais elevado for o intelecto, tanto mais coisas conhecerá, por meio de algo único, coisas que não seriam conhecidas por um intelecto inferior a não ser por meio de muitas. Estende-se também o poder real a tudo aquilo para o qual são ordenados os diversos poderes subalternos. Assim também, Deus, por ser único ser simples, possui todas e quaisquer perfeições que as demais criaturas conseguem por vários meios e em escala muito menor.

3. Pelo exposto, verifica-se a necessidade de atribuir-se muitos nomes a Deus. De fato, como não podemos conhecê-lo naturalmente senão nos aproximando dele através dos efeitos, os nomes com que designamos sua perfeição são necessariamente diversos, como também diversas são as perfeições encontradas nas coisas.

4. Porém, se pudéssemos ter intelecção de sua essência tal qual ela é, e encontrar um nome que lhe seja próprio, com tal único nome a expressaríamos. É o que foi prometido aos que hão de ver a sua essência: *Naquele dia, um só será o Senhor, e um só será o seu nome* (Zc 14,9).

CAP. XXXII. - QUOD NIHIL DE DEO ET REBUS ALIIS UNIVOCE PRAEDICATUR.

LOCI CONGR. - I *Sent.* Prolog. a. 2 ad 2; dist. 19, q. 5, a. 2 ad 1; *Verit.* q. 2, a. 11; *Pot.* q. 7, a. 7; I, q. 13, a. 5; *Ephes.* III, lect. 4 (169); *Comp.* cap. 27 (55).

283. — Ex his autem patet quod nihil de Deo et rebus aliis potest univoce praedicari.

284. — Nam effectus qui non recipit formam secundum speciem similem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam praedicationem recipere non potest: non enim univoce dicitur *calidus* ignis a sole generatus, et sol. Rerum quarum Deus est causa, formae ad speciem divinae virtutis non perveniunt: cum divisim et particulariter recipiant quod in Deo simpliciter et universaliter invenitur (capp. 28, 29). Patet igitur quod de Deo et rebus aliis nihil univoce dici potest.

285. — Amplius. Si aliquis effectus ad speciem causae pertingat, praedicationem nominis univoce non consequetur nisi secundum eundem essendi modum eandem specie formam suscipiat: non enim univoce dicitur *domus* quae est in arte, et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique. Res autem aliae, etiam

CAPÍTULO XXXII
NENHUMA COISA SE PREDICA UNIVOCAMENTE DE DEUS E DAS CRIATURAS

1. Pelo que foi acima exposto torna-se manifesto que nenhuma coisa pode-se predicar univocamente de Deus e das criaturas.

Com efeito, o que não recebe uma forma especificamente semelhante à forma pela qual o agente opera não pode receber o nome tirado daquela por uma predicação unívoca. Ora, não se diz que o sol e o fogo produzido por ele sejam univocamente quentes. Ademais, as formas das coisas produzidas por Deus não atingem a espécie da virtude divina, porque recebem dividida e particularmente o que em Deus é simples e universal (cc. XXVIII-XXIX). Vê-se, pois, que nenhuma coisa pode-se predicar universalmente de Deus e dos seres.

2. Além disso, se algum efeito atingir a espécie da causa, não receberá a predicação unívoca do nome, se não receber, segundo o mesmo modo de ser, forma especificamente idêntica. Assim, por exemplo, a casa que está na mente do artista e na construção não são ditas

casa univocamente, porque a forma da casa deve ser dissemelhante em ambos os casos. Ora, se as criaturas também conseguissem uma semelhança total de forma com Deus, não o conseguiriam segundo o mesmo modo de ser, pois em Deus não há coisa alguma que não seja o próprio ser divino, como se concluiu do que foi acima exposto (c. XXIII), o que não ocorreria nos outros seres. Logo, é impossível predicar-se algo univocamente de Deus e das criaturas.

3. Além disso, tudo que se predica univocamente de várias coisas ou é gênero, ou espécie, ou diferença, ou acidente, ou próprio. Ora, nenhuma coisa predica-se de Deus como gênero, nem como diferença, como ficou demonstrado (c. XXIV e XXV); e por isso, nem como definição ou como espécie, que é constituída de gênero e diferença. Nem lhe pode vir alguma coisa acidentalmente, como também se demonstrou (c. XXIII), razão também por que nenhuma coisa predica-se acidentalmente de Deus, nem como próprio, já que o próprio pertence ao gênero dos acidentes. Resulta, pois, que de Deus e das criaturas nenhuma coisa se predica univocamente.

4. Além disso, o que se predica univocamente de várias coisas é, pelo menos na mente, mais simples que cada uma delas. Ora, nem na realidade e nem na mente pode haver algo mais simples do que Deus. Logo, nenhuma coisa predica-se univocamente de Deus e das criaturas.

5. Além disso, tudo o que se predica univocamente de várias coisas convém por participação a cada uma delas. Assim, por exemplo, diz-se que a espécie participa do gênero, e o indivíduo, da espécie. Ora, de Deus nenhuma coisa diz-se por participação, porque tudo o que é participado é determinado segundo o modo do participante, e, assim, é possuído parcialmente, e não segundo o modo integral de participação. Logo, nenhuma coisa predica-se univocamente de Deus e dos outros seres.

6. Além disso, é certo que o que se predica de várias coisas, segundo antes e depois, não se predica univocamente, pois o que é anterior está incluído na definição do posterior, como a substância o está na definição do acidente, enquanto ela é ente. Por isso, se o ente for atribuído univocamente à substância e ao acidente, deve ela também entrar na definição do ente enquanto este se predica da substância, o que é manifestamente impossível. Ora, de Deus e de outras criaturas não se predica nada na mesma ordem, mas segundo antes e depois, porque tudo que se predica de Deus predica-se essencialmente, pois Deus é dito ente como sendo a própria essência, é dito bom como sendo a própria bondade, Porém, quanto às outras coisas, as predicações se fazem por participação, como, por exemplo, Sócrates é dito homem, não por ser ele a própria humanidade, mas por ter a humanidade. Logo, é impossível que algo se diga univocamente de Deus e das criaturas.

si omnino similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eundem modum essendi: nam nihil est in Deo quod non sit ipsum esse divinum, ut ex dictis (cap. 23) patet, quod in aliis rebus non accidit. Impossibile est igitur aliquid univoce de Deo et rebus aliis praedicari.

286. — Adhuc. Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium. De Deo autem nihil praedicatur ut genus nec ut differentia, ut supra (capp. 24, 25) ostensum est; et sic nec ut definitio, nec etiam ut species, quae ex genere et differentia constituitur. Nec aliquid ei accidere potest, ut supra (cap. 23) demonstratum est: et ita nihil de eo praedicatur neque ut accidens neque ut proprium; nam proprium de genere accidentium est. Relinquitur igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicari.

287. — Item. Quod univoce de pluribus praedicatur, utroque illorum ad minus secundum intellectum simplicius est. Deo autem neque secundum rem neque secundum intellectum potest esse aliquid simplicius. Nihil igitur univoce de Deo et rebus aliis praedicatur.

288. — Amplius. Omne quod de pluribus praedicatur univoce, secundum participationem cuilibet eorum convenit de quo praedicatur: nam species participare dicitur genus, et individuum speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem: nam omne quod participatur determinatur ad modum participati, et sic partialiter habetur et non secundum omnem perfectionis modum. Oportet igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicari.

289. — Adhuc. Quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non praedicari: nam prius in definitione posterioris includitur: sicut *substantia* in definitione accidentis secundum quod est ens. Si igitur diceretur univoce *ens* de substantia et accidente, oporteret quod substantia etiam poneretur in definitione entis secundum quod de substantia praedicatur. Quod patet esse impossibile. Nihil autem de Deo et rebus aliis praedicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius: cum de Deo omnia praedicentur essentialiter, dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa bonitas; de aliis autem praedicationes fiunt per participationem, sicut Socrates dicitur homo non quia sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens. Impossibile est igitur aliquid de Deo et rebus aliis univoce dici.

CAP. XXXIII. - QUOD NON OMNIA NOMINA DICUNTUR DE DEO ET CREATURIS PURE AEQUIVOCE.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 2, a. 3; *Pot.* q. 7, a. 7; I, q. 13, a. 5; *Comp.* cap. 27 (55).

290. — Ex praemissis etiam patet quod non quicquid de Deo et rebus aliis praedicatur, secundum puram aequivocationem dicitur, sicut ea quae sunt a casu aequivoca.

291. — Nam in his quae sunt a casu aequivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum, sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuitur: non enim nomen impositum uni significat ipsum habere ordinem ad aliud. Sic autem non est de nominibus quae de Deo dicuntur et creaturis. Consideratur enim in huiusmodi nominum communitate ordo causae et causati, ut ex dictis (cap. praec.) patet. Non igitur secundum puram aequivocationem aliquid de Deo et rebus aliis praedicatur.

292. — Amplius. Ubi est pura aequivocatio, nulla similitudo in rebus attenditur, sed solum unitas nominis. Rerum autem ad Deum est aliquis modus similitudinis, ut ex supra (cap. 29) dictis patet. Relinquitur igitur quod non dicuntur de Deo secundum puram aequivocationem.

293. — Item. Quando unum de pluribus secundum puram aequivocationem praedicatur, ex uno eorum non possumus duci in cognitionem alterius: nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex nominum ratione. Ex his autem quae in rebus aliis inveniuntur in divinorum cognitionem pervenimus, ut ex dictis (*passim*) patet. Non igitur secundum puram aequivocationem dicuntur huiusmodi de Deo et aliis rebus.

294. — Adhuc. Aequivocatio nominis processum argumentationis impedit. Si igitur nihil diceretur de Deo et creaturis nisi pure aequivoce, nulla argumentatio fieri posset procedendo de creaturis ad Deum. Cuius contrarium patet ex omnibus loquentibus de divinis.

295. — Amplius. Frustra aliquod nomen de aliquo praedicatur nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus. Sed si nomina dicuntur de Deo et creaturis omnino aequivoce, nihil per illa nomina de Deo intelligimus: cum significationes illorum nominum notae sint nobis solum secundum quod de creaturis dicuntur. Frustra igitur diceretur aut probaretur de Deo quod Deus est ens, bonus, vel si quid aliud huiusmodi est.

296. — Si autem dicatur quod per huiusmodi nomina solum de Deo cognoscimus quid non est, ut scilicet ea ratione dicatur *vivens* quia non est de genere rerum inanimatarum et sic de aliis; ad minus oportebit quod *vivum* de Deo et creaturis dictum conveniat in negatione inanimati. Et sic non erit pure aequivocum.

CAPÍTULO XXXIII
NEM TODOS OS NOMES ATRIBUEM-SE A DEUS E ÀS CRIATURAS DE MODO PURAMENTE EQUÍVOCO

1. Pelas palavras precedentes também se vê que nem tudo o que se predica de Deus e das coisas é afirmado por pura equivocidade, como ocorre nas coisas que só por acaso são equívocas.

Com efeito, entre as coisas equívocas por acaso não há ordem alguma ou relação recíproca, mas só acidentalmente se dá o mesmo nome a coisas diversas, porque o nome dado a uma não implica ordenação à outra. Ora, isto não se dá com os nomes que atribuímos a Deus e às criaturas, já que, nestes nomes, considera-se a ordem segundo a relação de causa e efeito, como resulta do que se disse (c. anterior). Logo, não é segundo pura equivocação que uma coisa predica-se de Deus e das criaturas.

2. Além disso, onde há pura equivocação não se atende a nenhuma semelhança nas coisas, senão somente à unidade de nome. Ora, nas coisas há, de certo modo, semelhança com Deus, como se verifica em capítulo precedente (c. XXIX). Logo, resta que não se afirma de Deus segundo pura equivocação.

3. Além disso, quando um nome predica-se de várias coisas segundo pura equivocação, não podemos por meio de uma delas chegar ao conhecimento das outras, porque o conhecimento das coisas não depende dos termos, mas da significação conceitual dos mesmos. Ora, por meio daquilo que descobrimos nas demais coisas, chegamos ao conhecimento das coisas divinas, como se verifica pelo já dito. Logo, não é por pura equivocação que tais semelhanças dizem-se de Deus e das coisas.

4. Além disso, a equivocação terminológica impede o processo da argumentação. Por isso, se nenhuma coisa predica-se de Deus e das criaturas senão por ter equivocidade, nenhuma argumentação poderá ser realizada partindo-se das criaturas para Deus. Ora, em todos os que falaram das coisas divinas, nota-se justamente o contrário.

5. Além disso, em vão predica-se um nome de uma coisa, se por tal nome dela nada entendemos. Ora, se os nomes dizem-se de Deus e das criaturas só por pura equivocidade, por meio deles não chegaríamos à intelecção de Deus, visto que só conhecemos as significações destes nomes enquanto aplicam-se às criaturas. Logo, inutilmente provar-se-ia ou dir-se-ia de Deus ser ele ente, bom, ou coisas semelhantes.

6. Se, porém, se disse que por esses nomes conhecemos de Deus apenas o que Deus não é, como, por exemplo, dizendo-o vivente, por não pertencer ao gênero das coisas inanimadas, e assim por diante, será pelo menos preciso que o predicado *vivente*, atribuído a Deus e às criaturas, convenha na negação de inanimado. E, assim, já não será puramente equívoco.

CAPÍTULO XXXIV
AS COISAS QUE SE DIZEM DE DEUS E DAS CRIATURAS DIZEM-SE ANALOGICAMENTE

1. Do acima exposto, resulta que aquilo que se diz de Deus e das criaturas não se predica nem unívoca nem equivocamente, mas analogicamente, isto é, por ordenação a uma coisa e por relação com a mesma. Dá-se isto de dois modos:

Primeiro, enquanto várias coisas têm relação com uma só, por exemplo, com relação a uma só saúde, o animal é dito *são*, enquanto sujeito; o remédio, enquanto causa; o alimento, enquanto a conserva, e a urina, como seu sinal.

Segundo, ao se atender não à ordenação ou relação de duas coisas em vista de uma terceira, mas em vista de uma delas. Assim, por exemplo, se diz *ente* da substância e do acidente, enquanto o acidente relaciona-se com a substância, e não enquanto a substância e o acidente referem-se a uma terceira coisa.

Assim sendo, os nomes não se dizem de Deus e das outras coisas por analogia conforme o primeiro modo, pois neste caso dever-se-ia admitir algo anterior a Deus, mas, conforme o segundo modo.

2. Nessa predicação analógica, observa-se, às vezes, a mesma ordem no nome e na realidade e, outras vezes, não; isto se dá porque a ordem do nome acompanha a ordem do conhecimento, pois o nome é o sinal de um conceito racional.

Por conseguinte, quando aquilo que vem primeiro na realidade vem também no conhecimento, então é primeiro tanto segundo o nome quanto segundo a realidade. Assim, por exemplo, a substância é anterior ao acidente tanto na realidade, pois ela é causa do conhecimento, porquanto ela entra na definição do acidente. Por isso, o ente é primeiramente afirmado da substância, e depois, do acidente, quer segundo a natureza da coisa, quer segundo a significação do nome.

Porém, aquilo que é primeiro conforme a realidade e posterior conforme o conhecimento, não tem a sua analogia seguindo a mesma ordem quanto à coisa e quanto ao significado do nome. Assim, a virtude de curar que está nos remédios é naturalmente anterior à saúde que está no animal, como a causa é anterior ao efeito. Como, porém, conhecemos a saúde pelo seu efeito, ela é por nós denominada segundo o efeito. Daí vir que *saudável* é anterior na ordem real, embora, segundo o nome, diga-se primeiramente que o animal é são.

Assim também, porque chegamos ao conhecimento de Deus partindo do conhecimento das coisas, a realidade significada pelos nomes que atribuímos a Deus e às coisas está em Deus anteriormente, segundo o significado e seu modo e, posteriormente, segundo o significado do nome. Donde dizer-se que Deus é denominado pelos seus efeitos.

CAP. XXXIV. - QUOD EA QUAE DICUNTUR DE DEO ET CREATURIS DICUNTUR ANALOGICE.

LOCI CONGR. - I *Sent.* Prolog. a. 2 ad 2; dist. 19, q. 5, a. 2 ad 1; *Pot.* q. 7, a. 7; I, q. 13, aa. 5-6; *Comp.* cap. 27 (55).

297. — SIC igitur ex dictis (capp. 32, 33) relinquitur quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum. Quod q. dem dupliciter contingit:

a) Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur *sanum* ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum.

b) Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut *ens* de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur.

c) Huiusmodi igitur nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid Deo ponere prius: sed modo secundo.

298. — In huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis: quia est signum intelligibilis conceptionis.

a) Quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam: sicut substantia est prior accidente et natura, inquantum substantia est causa accidentis; et cognitione, inquantum substantia in definitione accidentis ponitur. Et ideo *ens* dicitur prius de substantia quam de accidente et secundum rei naturam et secundum nominis rationem.

b) Quando vero id quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi quae est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectu; sed quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectu nominamus. Et inde est quod *sanativum* est prius ordine rei, sed animal dicitur per prius *sanum* secundum nominis rationem.

c) Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius. Unde et nominari dicitur a suis causatis.

CAP. XXXV. - QUOD PLURA NOMINA DICTA DE DEO NON SUNT SYNONYMA.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 2, aa. 2-3; dist. 22, a. 3; *Pot.* q. 7, a. 6; I, q. 13, a. 4; *Resp. art. CVIII*, q. 1 (816-821), q. 2 (822-823), q. 3 (824); *Comp.* cap. 25 (52).

299. — OSTENDITUR etiam ex dictis quod, quamvis nomina de Deo dicta eandem rem significent, non tamen sunt synonyma: quia non significant rationem eandem.

300. — Nam sicut diversae res uni simplici rei quae Deus est similantur per formas diversas, ita intellectus noster per diversas conceptiones ei aliqualiter similatur, inquantum per diversas perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur. Et ideo de Uno, intellectus noster multa concipiens non est falsus neque vanus: quia illud simplex Esse divinum huiusmodi est ut Ei secundum formas multiplices aliqua similari possint, ut supra (capp. 29, 31) ostensum est. Secundum autem diversas conceptiones diversa nomina intellectus adinvenit quae Deo attribuit. Et ita, cum non secundum eandem rationem attribuantur, constat ea non esse synonyma, quamvis rem omnino unam significent: non enim est eadem nominis significatio, cum nomen per prius conceptionem intellectus quam rem intellectam significet.

CAPÍTULO XXXV
OS VÁRIOS NOMES DADOS A DEUS NÃO SÃO SINÔNIMOS

1. Dessas premissas pode-se também demonstrar que, embora nossas expressões sobre Deus signifiquem a mesma realidade, contudo, elas não são sinônimas.

Com efeito, assim como várias coisas assemelham-se, por meio de várias formas, a uma só realidade, que é Deus, assim também o nosso intelecto se lhe assemelha por meio de vários conceitos, na medida em que é conduzido pelas múltiplas perfeições das criaturas ao conhecimento de Deus. Por isso, o nosso intelecto não é falso ou inútil, por ter muitos conceitos referentes ao uno, já que o ser simples de Deus é tal, que certas coisas podem assemelhar-se-lhe de algum modo, por meio de formas múltiplas, como acima foi demonstrado (cc. XXIX e XXXI).

Ora, o nosso intelecto descobre, para atribuí-los a Deus, nomes variados, que correspondem a diversos conceitos. Dessa maneira, como não são atribuídos segundo a mesma razão, consta que tais nomes não são sinônimos, embora signifiquem uma realidade absolutamente una, porque a significação do nome não é a mesma quando este significa primeiramente o conceito intelectivo e, após, a coisa entendida.

CAP. XXXVI. - QUALITER INTELLECTUS NOSTER DE DEO PROPOSITIONEM FORMET.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 4, q. 2, a. 1; dist. 22, a 2 ad 1; *Nom.* VII, lect. 1; *Causis*, lect. 6; *Trinit.* prooem., q. 1, a. 2; *Pot.* q. 7, a. 5 ad 2; I, q. 1, a. 1 ad 2; q. 13, a. 12; II-II, q. 1, a. 2, ad 2.

301. — Ex hoc etiam ulterius patet quod intellectus noster de Deo simplici non in vanum enuntiationes format componendo et dividendo, quamvis Deus omnino sit simplex.

302. — Quamvis namque intellectus noster in Dei cognitionem per diversas conceptiones deveniat, ut dictum est (cap. praec.), intelligit tamen id quod omnibus eis respondet omnino unum esse: non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis; sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat. Et ideo rei unitatem proponit per compositionem verbalem, quae est identitatis nota, cum dicit, *Deus est bonus* vel *bonitas*: ita quod si qua diversitas in compositione est, ad intellectum referatur, unitas vero ad rem intellectam. Et ex hac ratione quandoque intellectus noster enuntiationem de Deo format cum aliqua diversitatis nota, praepositionem interponendo, ut cum dicitur, *Bonitas est in Deo*: quia et hic designatur aliqua diversitas, quae competit intellectui, et aliqua unitas, quam oportet ad rem referre.

CAPÍTULO XXXVI
COMO O INTELECTO FORMA UMA PROPOSIÇÃO ACERCA DE DEUS

1. Pelo que foi dito, vê-se ulteriormente que o nosso intelecto ao compor e dividir não forma em vão enunciados acerca da simplicidade divina, embora Deus seja absolutamente simples.

Conquanto o nosso intelecto chegue ao conhecimento de Deus por meio de conceitos diversos, como foi dito no capítulo precedente, contudo, ele entende o correspondente a todos os conceitos como sendo absolutamente uno, pois o intelecto não atribui às coisas entendidas o modo pelo qual as entende, como, por exemplo, não atribui imaterialidade à pedra, não obstante conhecê-la imaterialmente. Por isso, propõe a unidade das coisas pela composição verbal, o que caracteriza a identidade, quando diz *Deus é bom*, ou, *a bondade*. Efetivamente, se há diversidade na composição, esta refere-se ao intelecto, e a unidade refere-se à coisa conhecida por ele. Por este motivo o nosso intelecto forma um enunciado acerca de Deus com alguma nota de veracidade, interpondo uma proposição, como quando diz: Em Deus há bondade; também aqui vem designada alguma diversidade que compete ao intelecto, e alguma unidade que deve ser referida à coisa.

CAPÍTULO XXXVII
DEUS É BOM

1. Da perfeição divina, que acima foi demonstrada (c. XXVIII), podemos inferir a bondade divina.

De fato, o que leva à afirmação de que uma coisa é boa é a sua própria virtude, pois *a virtude é o que faz bom o que a possui e torna a sua operação boa* (II Ética 5, 1106a; Cmt 6, 307s). Além disso, *a virtude é uma certa perfeição,* pois *cada coisa é dita perfeita quando atinge a própria virtude* (VII Física 3, 246a; Cmt 6, 920). Por conseguinte, uma coisa é boa enquanto perfeita. E daí vem que a coisa tende para sua perfeição como para o seu próprio bem. Ora, foi demonstrado acima (c. XXVIII) que Deus é perfeito. Logo, Deus é bom.

2. Além disso, demonstrou-se acima (c. XIII) que há um primeiro movente imóvel, que é Deus. Ora, o que move como movimento totalmente imóvel, move como algo desejado. Deus, com efeito, sendo o primeiro movente imóvel, é o primeiro objeto desejado. Ora, uma coisa é desejada de dois modos: ou porque ela é boa, ou porque tem aparência de bondade. Dos dois modos, o primeiro é realmente da coisa boa, ao passo que o segundo modo é o da coisa aparentemente boa, e esta não se move por si mesma, mas segundo o que tem de aparência de bondade. Mas o que é bom move-se por si mesmo. Logo, o primeiro objeto desejado, que é Deus, é verdadeiramente bom.

3. Além disso, o Filósofo considera como otimamente dito (na introdução à I Ética 1, 1094a; Cmt 1, 9-11) o seguinte: *O bem é o que todas as coisas desejam.* Ora, todas as coisas desejam estar em ato segundo o seu modo, o que se verifica pelo fato de que todas as coisas, também segundo a sua natureza, opõem-se à corrupção. Por isso, estar em ato constitui a essência mesma do bem. Por isso, também, o que é o oposto do bem, o mal, consiste em estar a potência privada do ato, como evidenciou o Filósofo (IX Metafísica 9, 1051a; Cmt 10, 1883ss). Ora, Deus é ente em ato, não em potência, como acima foi demonstrado (c. XV). Logo, Deus é verdadeiramente bom.

4. Além disso, a comunicação do ser e da bondade procede da bondade. Isto é manifesto pela própria natureza do bem e pelo seu conceito. De fato, por natureza o bem de cada coisa é o seu ato e a sua perfeição. Ora, cada coisa opera por estar em ato; e operando, difunde o ser e a bondade nas outras coisas. Daí ser sinal de perfeição de uma coisa *poder produzir algo que se lhe assemelhe* (IV Os Meteoros 3, 380a; Cmt 4, 319). Ademais, a essência do bem consiste em ser desejado, e nisto consiste também o fim, que faz o agente operar. Por isso diz-se: *O bem é difusivo de si e do ser* (Dionísio, Os Nomes Divinos 4; PG 3, 693B). Ora, esta difusão compete a Deus, porque foi acima demonstrado (c. XIII) que Deus é a causa do ser dos demais entes, como é também e por si mesmo necessariamente ente. Logo, é verdadeiramente bom.

5. Por isso, é dito: *Como o Deus de Israel é bom para os que são retos de coração* (Sl 72,1); e em Jere-

CAP. XXXVII. - QUOD DEUS EST BONUS.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 2, a. 2 ad 4; *Nom.* IV, lect. 1; *Hebdom.* lect. 3 (52), 4 (62-63); V *Metaphys.* lect. 18 (1040); I, q. 6, art. 1; *Comp.* cap. 110 (219).

303. — Ex perfectione autem divina, quam ostendimus (cap. 28), bonitas ipsius concludi potest.

304. — Id enim quo unumquodque bonum dicitur, est propria virtus eius: nam *virtus est uniuscuiusque quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit.* Virtus autem *est perfectio quaedam: tunc enim unumquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem,* ut patet in VII *Physicorum* Ex hoc igitur unumquodque bonum est quod perfectum est. Et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit sicut proprium bonum. Ostensum est autem Deum esse perfectum (loc. cit.). Est igitur bonus.

305. — Item. Ostensum est supra (cap. 13) esse aliquod primum movens immobile, quod Deus est. Movet autem sicut movens omnino immobile. Quod movet sicut desideratum. Deus igitur, cum sit primum movens immobile, est primum desideratum. Desideratur autem dupliciter aliquid: aut quia est bonum; aut quia apparet bonum. Quorum primum est quod est bonum: nam apparens bonum non movet per seipsum, sed secundum quod habet aliquam speciem boni; bonum vero movet per seipsum. Primum igitur desideratum, quod Deus est, est vere bonum.

306. — Adhuc. *Bonum est quod omnia appetunt:* ut PHILOSOPHUS *optime dictum* introducit, I *Ethicorum.* Omnia autem appetunt esse actu secundum suum modum: quod patet ex hoc quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni. Esse igitur actu boni rationem constituit: unde et per privationem actus a potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, ut per PHILOSOPHUM patet, in IX *Metaphysicae.* Deus autem est ens actu non in potentia, ut supra (cap. 15) ostensum est. Est igitur vere bonus.

307. — Amplius. Communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit. Quod quidem patet et ex ipsa natura boni, et ex eius ratione. Naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius. Unumquodque autem ex hoc agit quod actu est. Agendo autem esse et bonitatem in alia diffundit. Unde et signum perfectionis est alicuius quod *simile possit producere:* ut patet per PHILOSOPHUM in IV *Meteororum:* Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile. Quod est finis. Qui etiam movet agentem ad agendum. Propter quod dicitur bonum esse *diffusivum sui et esse.* Haec autem diffusio Deo competit: ostensum enim est supra (cap. 13) quod aliis est causa essendi, sicut per se ens necesse. Est igitur vere bonus.

308. — Hinc est quod in *Psalmo* dicitur: *Quam bonus Israël Deus his qui recto sunt corde.* Et *Thren.* 3, 25 dicitur: *Bonus est*

Dominus sperantibus in se, animae quaerenti illum.

mias: *Bom é o Senhor para os que nele esperam e para a alma que o busca* (Lm 3, 25).

CAP. XXXVIII. - Quod Deus est ipsa bonitas.

Loci congr. - *Nom.* I, lect. 3 (88); IV, lect. 1 (269); *Causis*, lect. 9, 20-22; *Verit.* q. 21, a. 1 ad 1; *ibid.* a. 5; I, q. 6, a. 3; *Comp.* cap. 109 (217-218).

309. — Ex his autem haberi potest quod Deus sit sua bonitas.

310. — Esse enim actu in unoquoque est bonum ipsius. Sed Deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse, ut supra (cap. 22) ostensum est. Est igitur *ipsa bonitas*, non tantum *bonus*.

311. — Praeterea. Perfectio uniuscuiusque est bonitas eius, ut ostensum est (cap. praec.). Perfectio autem divini esse non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum seipsum perfectum est, ut supra (cap. 28) ostensum est. Bonitas igitur Dei non est aliquid additum suae substantiae, sed sua substantia est sua bonitas.

312. — Item. Unumquodque bonum quod non est sua bonitas, participative dicitur bonum. Quod autem per participationem dicitur, aliquid ante se praesupponit, a quo rationem suscipit bonitatis. Hoc autem in infinitum non est possibile abire: quia in causis finalibus non proceditur in infinitum, infinitum enim repugnat fini; bonum autem rationem finis habet. Oportet igitur devenire ad aliquod bonum primum, quod non participative sit bonum per ordinem ad aliquid aliud, sed sit per essentiam suam bonum. Hoc autem Deus est. Est igitur Deus sua bonitas.

313. — Item. Id quod est participare aliquid potest, ipsum autem esse nihil: quod enim participat potentia est, esse autem actus est. Sed Deus est ipsum esse, ut probatum est (cap. 22). Non est igitur bonus participative, sed essentialiter.

314. — Amplius. Omne simplex suum esse et id quod est unum habet: nam, si sit aliud et aliud, iam simplicitas tolletur. Deus autem est omnino simplex, ut ostensum est (cap. 18). Igitur ipsum esse bonum non est aliud quam ipse. Est igitur sua bonitas.

315. — Per eadem etiam patet quod nullum aliud bonum est sua bonitas. Propter quod dicitur Matth. 19, 17: *Nemo bonus nisi solus Deus.*

CAPÍTULO XXXVIII
DEUS É A PRÓPRIA BONDADE

1. Do acima exposto pode-se concluir que Deus identifica-se com sua bondade.

De fato, ser em ato é, para cada coisa, o seu bem. Ora, Deus não só é ente em ato, como também se identifica com o seu próprio ser, como foi anteriormente demonstrado (c. XXII). Logo, Deus é a própria bondade, e não somente bom.

2. Além disso, a perfeição de cada coisa constitui a sua própria bondade, conforme acima foi demonstrado. Ora, a perfeição do ser divino não se considera segundo algo acrescentado a ele, mas enquanto é perfeito em si mesmo, como acima foi demonstrado (c. XXVIII). Logo, a bondade de Deus não é algo acrescentado à substância divina, mas a sua substância é a sua bondade.

3. Além disso, o ente que é bom, mas que não se identifica com a sua própria bondade, é chamado bom por participação. Com efeito, o que é bom por participação supõe algo anterior a si, do qual recebe a razão da sua bondade. Ora, com isto não se pode levar o processo ao infinito, já que, com relação às causas finais, não há processos ao infinito, pois o infinito repugna ao fim. O bem, no entanto, tem natureza de fim. Por conseguinte, é necessário chegar a algo que seja o primeiro bem, que não seja bem por participação de outra coisa, mas que seja bem por sua própria essência. Tal é Deus. Logo, Deus é a sua bondade.

4. Além disso, o que é pode participar de alguma coisa; mas o próprio ser, de nenhuma, porquanto o participante está em potência e o ser é ato. Ora, Deus é o próprio ser, como foi acima dito (c. XXII). Logo, não é bom por participação, mas por essência.

5. Além disso, tudo o que é simples tem o seu *ser* e *o que é* identificados, pois se ambos forem distintos, já carece de simplicidade. Ora, Deus é absolutamente simples, conforme acima foi demonstrado (c. XVIII). Logo, o seu ser bom não é outra coisa senão ele mesmo. Logo, Deus é a sua bondade.

6. Pelos mesmos argumentos se vê que nenhum outro bem é a sua bondade. Por isso é dito no Evangelho: *Ninguém é bom senão Deus* (Mt 19, 17).

CAP. XXXIX. - Quod in Deo non potest esse malum.

Loci congr. - *Nom.* IV, lect. 17; *Malo*, q. 1, a. 2; *Comp.* cap. 110 (219).

316. — Ex hoc autem manifeste apparet quod in Deo non potest esse malum.

317. — *Esse* enim et *bonitas*, et omnia quae per essentiam dicuntur, nihil praeter se habent admixtum: licet *id quod est* vel *bonum* possit aliquid praeter esse et bonitatem habere. Nihil enim prohibet quod est uni perfectioni suppositum, etiam alii

CAPÍTULO XXXIX
É IMPOSSÍVEL HAVER MAL EM DEUS

1. Pelo exposto, vê-se claramente que em Deus não pode haver mal.

Com efeito, o ser, a bondade e todas as coisas que são ditas por essência, não têm nada acrescido a si mesmas, embora *o que é* e *o que é bom* pudessem ter algo além do ser e da bondade. Nada impede, pois, que o sujeito de uma perfeição seja também o de outra, como

por exemplo, que um corpo possa ser branco e doce. Porém, cada natureza está limitada pela sua significação, de modo que nela nada cabe de estranho. Ora, Deus não é somente bom, senão a própria bondade, conforme se demonstrou. Logo, não pode haver nele coisa alguma que não seja bondade, como também nele não pode existir o mal de maneira alguma.

2. Além disso, o que é oposto à essência de uma coisa não lhe pode de modo algum convir enquanto ela permanece; assim, não pode convir ao homem a irracionalidade ou a insensibilidade, a não ser que cesse de ser homem. Ora, a essência divina é a própria bondade, conforme se demonstrou. Logo, o mal, que é oposto ao bem, só poderia haver em Deus caso ele deixasse de ser. Mas isto é impossível, pois Deus é eterno, consoante acima ficou demonstrado (c. XV).

3. Além disso, como Deus é o seu ser, nada dele pode ser dito por participação, conforme resulta da razão acima alegada (c. prec.). Por isso, se o mal lhe fosse atribuído, não seria por participação, mas por essência. Porém, o mal não pode ser atribuído a coisa alguma como sendo a sua essência, porquanto lhe faltaria o ser, que é bom, como foi acima demonstrado (c. XXXVII); além disso, como na maldade não pode haver mescla de elementos estranhos, assim também na bondade. Logo, o mal não se pode dizer de Deus.

4. Além disso, o mal é o oposto do bem. Ora, a natureza do bem consiste na perfeição. Mas a natureza do mal consiste na imperfeição. Ora, não pode haver defeito ou imperfeição em Deus, que é absolutamente perfeito, como já foi demonstrado (c. XXVIII). Logo, em Deus não pode haver mal.

5. Além disso, se o bem é *aquilo que todos desejam* (I Ética 1, 1094a; Cmt 1, 9ss), qualquer natureza evitará, por isso, o mal enquanto o mal. Ora, o que está em uma coisa contrariamente a um apetite natural, é violento e estranho ao natural. Por isso, o mal em qualquer coisa é violento e estranho à sua natureza enquanto lhe é mau, embora possa ser natural, de certo modo, nas coisas compostas. Ora, Deus não é composto, nem em Deus pode haver algo de violento ou extrínseco à natureza, como acima se disse (cc. XVIII-XIX). Logo, em Deus não pode haver mal.

6. Essa verdade é confirmada pela Sagrada Escritura, que diz: *Deus é luz e nele não há trevas* (1 Jo 1,5); e: *A impiedade está longe de Deus e a injustiça, distante do Todo-poderoso* (Jó 34,10).

CAPÍTULO XL
DEUS É O BEM DE TODO BEM

1. Pelo exposto acima, pode-se demonstrar que *Deus é o bem de todo bem* (Agostinho. VIII Sobre a Trindade 3; PL 42, 949).

Com efeito, a bondade de qualquer coisa é a sua

supponi, sicut quod est corpus potest esse album et dulce: unaquaeque autem natura suae rationis termino concluditur, ut nihil extraneum intra se capere possit. Deus autem est bonitas, non solum bonus, ut ostensum est (cap. praec.). Non potest igitur in eo esse aliquid non bonitas. Et ita malum in eo omnino esse non potest.

318. — Amplius. Id quod est oppositum essentiae alicuius rei, sibi omnino convenire non potest dum manet: sicut homini non potest convenire irrationalitas vel insensibilitas nisi homo esse desistat. Sed divina essentia est ipsa bonitas, ut ostensum est (ibid.). Ergo malum, quod est bono oppositum, in eo locum habere non potest nisi esse desisteret. Quod est impossibile: cum sit aeternus, ut supra (cap. 15) ostensum est.

319. — Adhuc. Cum Deus sit suum esse, nihil participative de ipso dici potest, ut patet ex ratione supra (cap. praec.) inducta. Si igitur malum de ipso dicatur; non dicetur participative, sed essentialiter. Sic autem malum de nullo dici potest ut sit essentia alicuius: ei enim esse deficeret, quod bonum est, ut ostensum est (cap. 37); in malitia autem non potest esse aliquid extraneum admixtum, sicut nec in bonitate. Malum igitur de Deo dici non potest.

320. — Item. Malum bono oppositum est. Ratio autem boni in perfectione consistit: Ergo ratio mali in imperfectione. Defectus autem vel imperfectio in Deo, qui est universaliter perfectus, esse non potest, ut supra (cap. 28) ostensum est. In Deo igitur malum esse non potest.

321. — Praeterea. Perfectum est aliquid secundum quod est actu. Ergo imperfectum erit secundum quod est deficiens ab actu. Ergo malum vel privatio est, vel privationem includit. Privationis autem subiectum est potentia. Haec autem in Deo esse non potest. Igitur nec malum.

322. — Praeterea. Si bonum est *quod ab omnibus appetitur*, igitur malum unaquaeque natura refugit inquantum huiusmodi. Quod autem inest alicui contra motum naturalis appetitus, est violentum et praeter naturam. Malum igitur in unoquoque est violentum et praeter naturam secundum quod est ei malum: etsi possit ei esse naturale secundum aliquid eius in rebus compositis. Deus autem compositus non est, nec aliquid esse potest in eo violentum vel praeter naturam, ut ostensum est (capp. 18, 19). Malum igitur in Deo esse non potest.

323. — Hoc etiam SACRA SCRIPTURA confirmat. Dicitur enim prima Canonica IOANNIS: *Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae*. Et in IOB 34, 10: *Absit a Deo impietas, et ab omnipotente iniquitas.*

CAP. XL. - QUOD DEUS EST OMNIS BONI BONUM.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 2 ad 3; *Hebdom.* lect. 4 (62-63); *Nom.* IV, lect. 1-2; *ibid.* lect. 8; V, lect. 1; *ibid.* lect. 3; XI, lect. 4; *Causis*, lect. 22, 24; *Verit.* q. 21, a. 4; I, q. 6, a. 4.

324. — OSTENDITUR etiam ex praedictis quod Deus sit *omnis boni bonum*.

325. — Bonitas enim uniuscuiusque est

perfectio ipsius, ut dictum est (cap. 37). Deus autem, cum sit simpliciter perfectus, sua perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut ostensum est (cap. 28). Sua igitur bonitas omnes bonitates comprehendit. Et ita est omnis boni bonum.

326. — Item. Quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale nisi inquantum habet quandam similitudinem eius quod per essentiam dicitur: sicut ferrum dicitur ignitum inquantum quandam similitudinem ignis participat. Sed Deus est bonus per essentiam, omnia vero alia per participationem, ut ostensum est (cap. 38). Igitur nihil dicetur bonum nisi inquantum habet aliquam similitudinem divinae bonitatis. Est igitur ipse bonum omnis boni.

327. — Adhuc. Cum unumquodque appetibile sit propter finem; boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile: oportet quod unumquodque dicatur bonum vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem. Finis igitur ultimus est a quo omnia rationem boni accipiunt. Hoc autem Deus est, ut infra (*lib.* III, cap. 17) probatur. Est igitur Deus omnis boni bonum.

328. — Hinc est quod Dominus, suam visionem Moysi promittens, dicit, *Exodi* 33,19: *Ego ostendam tibi omne bonum.* Et *Sap.* 8, dicitur de divina Sapientia: *Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.*

CAP. XLI. - QUOD DEUS SIT SUMMUM BONUM.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 2, a. 2 ad 4; *Nom.* X, lect. 1 (857); *Verit.* q. 10, a. 12 ad 5; *Pot.* q. 7, a. 1: Tertia ratio; I, q. 6, a. 2.

329. — Ex hoc autem ostenditur quod Deus sit summum bonum.

330. — Nam bonum universale praeminet cuilibet bono particulari, sicut *bonum gentis est melius quam bonum unius*: bonitas enim totius et perfectio praeminet bonitati et perfectioni partis. Sed divina bonitas comparatur ad omnia alia sicut universale bonum ad particulare: cum sit *omnis boni bonum*, ut ostensum est (cap. praec.). Est igitur ipse summum bonum.

331. — Praeterea. Id quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam id quod est per participationem dictum. Sed Deus est bonus per suam essentiam, alia vero per participationem, ut ostensum est (cap. 38). Est igitur ipse summum bonum.

332. — Item. *Quod est maximum in unoquoque genere est causa aliorum quae sunt in illo genere:* causa enim potior est effectu. Ex Deo autem omnia habent rationem boni, ut ostensum est (cap. praec.). Est igitur ipse summum bonum.

333. — Amplius. Sicut albius est quod est nigro impermixtius, ita melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus est maxime malo impermixtus: quia in eo nec actu nec potentia malum esse potest, et hoc ei ex sua natura competit, ut ostensum est (cap. 39). Est igitur ipse summum bonum.

334. — Hinc est quod dicitur 1 *Reg.* 2, 2: *Non est sanctus ut est Dominus.*

perfeição, conforme se disse acima (c. XXXVII). Ora, Deus, sendo simplesmente perfeito, compreende na sua perfeição todas as perfeições das coisas, como foi acima demonstrado (c. XXVIII). Donde, a sua bondade compreende todas as bondades. Logo, é o bem de todo bem.

2. Além disso, o que, de algum modo, é dito por participação, não é senão enquanto tem alguma semelhança com aquilo que é por essência, como, por exemplo, o ferro, o qual é dito incandescente enquanto participa de uma certa semelhança com o fogo. Ora, Deus é bom por essência, ao passo que todas as outras coisas o são por participação, como foi demonstrado (c. XXXVIII). Donde, nenhuma coisa ser dita boa a não ser que tenha alguma semelhança com a bondade divina. Logo, Deus é o bem de todo bem.

3. Além disso, como cada coisa criada é apetecível por causa do fim e o bem tem por natureza ser apetecível, cada coisa é dita necessariamente boa ou por seu fim, ou por ordenação para o fim. Por isso, todas as coisas recebem do fim último a razão do próprio bem. Ora, Deus é o fim último, como será adiante demonstrado (l.III, c. XVII). Logo, Deus é o bem de todo bem.

4. Por isso, diz o Senhor, na promessa a Moisés: *Mostrar-te-ei todo o bem* (Ex 33, 19). E é dito da Sabedoria: *Todos os bens vieram-me juntamente com ela* (Sb 7, 11).

CAPÍTULO XLI
DEUS É O SUMO BEM

1. Pelo que está acima exposto, pode-se demonstrar que Deus é o sumo bem.

De fato, o bem universal é superior a qualquer bem particular, como *o bem do povo é melhor que o bem de um cidadão* (I Ética 1, 1094a; Cmt 2, 30), pois a bondade e a perfeição do todo prevalecem à perfeição da parte. Ora, a bondade divina está para todas as outras bondades como o bem universal está para o particular, por ser o bem de todo bem, como acima foi assinalado (c. XXXVIII). Logo, Deus é o sumo bem.

2. Além disso, o que é dito por essência, é dito com mais verdade do que aquilo que é dito por participação. Ora, Deus é bom por sua essência, mas as outras coisas o são por participação conforme foi assinalado acima (c. XXXVIII). Logo, Deus é o sumo bem.

3. Além disso, *aquilo que é o máximo em algum gênero é causa de tudo que está neste gênero* (II Metafísica 1, 993b; Cmt 2, 292s) porque a causa é mais do que o efeito. Ora, todas as coisas recebem de Deus a razão de ser boas, conforme já foi provado (c. prec.). Logo, Deus é o sumo bem.

4. Além disso, assim como é mais branco o que tem menos mistura de preto, é também melhor o que está menos misturado de mal. Ora, Deus é absolutamente isento de mistura de mal, pois em Deus não pode haver mal nem em ato nem em potência, como foi acima dito (c. XXXIX). Logo, Deus é o sumo bem.

5. Por isso está escrito na Escritura: *Não há santo como o Senhor* (1Rs 2, 2).

CAPÍTULO XLII
DEUS É UNO

1. Pela demonstração antecedente, fica manifesto que Deus não é senão uno.

De fato, não é possível haver duas coisas sumamente boas, porque o que se diz por superabundância só se encontra em uma coisa. Ora, Deus é o sumo bem, conforme foi demonstrado. Logo, Deus é único.

2. Além disso, demonstrou-se que Deus é sumamente perfeito, não lhe faltando perfeição alguma (c. XXVIII). Por isso, se houver vários deuses, necessariamente haverá várias coisas com essa perfeição. Ora, isto é impossível, porque, se a nenhuma delas falta perfeição alguma, e se nenhuma tem mistura de imperfeição — o que se requer para que uma coisa seja perfeita — não haverá nada em que se distingam entre si. Logo, é impossível o serem vários deuses admitidos.

3. Além disso, aquilo que se pode suficientemente fazer por meio de uma só coisa, melhor se for por meio de uma só do que por meio de várias (VIII Física 6, 259a; Cmt 12, 1075).

Ora, a ordem das coisas é do melhor modo que pode ser, pois o poder do primeiro agente não falta à potência que há nas coisas para a perfeição; e todas as coisas completam-se suficientemente por redução a um só princípio. Logo, não há que admitir vários princípios.

4. Além disso, é impossível que o movimento uno, contínuo e regular provenha de vários motores. Efetivamente, se estes movem simultaneamente, nenhum deles é motor perfeito, mas todos como que substituem um só motor perfeito, o que não pode admitir-se no primeiro motor, já que o perfeito é anterior ao imperfeito. Se, porém, não movem simultaneamente, cada um deles ora é movente ora não. Segue-se daí que o movimento não é contínuo, nem regular; pois o movimento contínuo e uno provém de um só motor. Além disso, o motor que não move sempre, move irregularmente, como se vê nos motores inferiores, nos quais o movimento violento é acelerado no princípio e lento no fim; dá-se, contudo, o contrário no movimento natural. Ora, o primeiro movimento é uno e contínuo, conforme os filósofos demonstraram (VIII Física 1, 7-9, 260a; Cmt 14-20). Logo é necessário o primeiro motor ser uno.

5. Além disso, a substância corpórea é ordenada para a espiritual como para o seu bem, pois há nesta uma bondade mais plena, com a qual a substância corpórea busca semelhança, já que todas as coisas desejam o melhor que lhes é possível. Ora, todos os movimentos da criatura corpórea reduzem-se a um primeiro movimento, além do qual não há outro primeiro que de algum modo não se reduza a ele. Logo, além da substância espiritual, que é o fim do primeiro movimento, não há outras que não se reduzam a ela. Ora, isso é o que entendemos com o nome *deus*. Logo, não há senão um só Deus.

6. Além disso, a ordem recíproca existente entre coisas diversas ordenadas umas para as outras é devida à ordenação delas para uma só coisa, como, exemplificando, a ordem recíproca existente entre as fileiras do exército deve-se à ordenação do conjunto do exército

CAP. XLII. - QUOD DEUS EST UNUS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 2, a. 1; *ibid.* dist. 24, q. 1, a. 1; II, dist. 1, q. 1, a. 1; *Nom.* XIII, lect. 3; *Causis*, lect. 15; VIII *Physic.* lect. 12; XII *Metaphys.* lect. 9 (2555), lect. 12 (2663); *Quodlib.* X, q. 1, a. 1; *Pot.* q. 3, a. 6; I, q. 11, aa. 3-4; q. 103, a. 3; II-II, q. 81, a. 1; q. 94, a. 1; *Artic.* (599); *Symb.* art. 1 (872-877); *Duo* (1194-1201); *Comp.* cap. 15 (28-30).

335. — Hoc autem ostenso, manifestum est Deum non esse nisi unum.

336. — Non enim possibile est esse duo summe bona. Quod enim per superabundantia dicitur, in uno tantum invenitur. Deus autem est summum bonum, ut ostensum est (cap. 41). Deus igitur est unus.

337. — Praeterea. Ostensum est Deum esse omnino perfectum, cui nulla perfectio desit (cap. 28). Si igitur sunt plures dii, oportet esse plura huiusmodi perfecta. Hoc autem est impossibile: nam si nulli eorum deest aliqua perfectio, nec aliqua imperfectio admiscetur, quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ad invicem distinguantur. Impossibile est igitur plures deos ponere.

338. — Item. Quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri quam per multa. Sed rerum ordo est sicut melius potest esse: non enim potentia agentis primi deest potentiae quae est in rebus ad perfectionem. Sufficienter autem omnia complentur reducendo in unum primum principium. Non est igitur ponere plura principia.

339. — Amplius. Impossibile est unum motum continuum et regularem a pluribus motoribus esse. Nam, si simul movent, nullus eorum est perfectus motor, sed omnes se habent loco unius perfecti motoris: quod non competit in primo motore, perfectum enim est prius imperfecto. Si autem non simul moveant, quilibet eorum est quandoque movens et quandoque non. Ex quo sequitur quod motus non sit continuus neque regularis. Motus enim continuus et unus est ab uno motore. Motor etiam qui non semper movet, irregulariter invenitur movere: sicut patet in motoribus inferioribus, in quibus motus violentus in principio intenditur et in fine remittitur, motus autem naturalis e converso. Sed primus motus est unus et continuus, ut a philosophis probatum est. Ergo oportet eius motorem primum esse unum.

340. — Adhuc. Substantia corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum: nam est in ista bonitas plenior, cui corporalis substantia intendit assimilari, cum omne quod est desideret optimum quantum possibile est. Sed omnes motus corporalis creaturae inveniuntur reduci ad unum primum, praeter quem non est alius primus qui nullo modo reducatur in ipsum. Ergo praeter substantiam spiritualem quae est finis primi motus, non est aliqua quae non reducatur in ipsam. Hoc autem nomine Dei intelligimus. Non est igitur nisi unus Deus.

341. — Amplius. Omnium diversorum ordinatorum ad invicem, ordo eorum ad invicem est propter ordinem eorum ad aliquid unum: sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus

ad ducem. Nam quod aliqua diversa in habitudine aliqua uniuntur, non potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diversa: quia ex hoc magis distinguerentur. Nec potest esse ex diversis ordinantibus: quia non posset esse quod unum ordinem intenderent ex seipsis secundum quod sunt diversi. Et sic vel ordo multorum ad invicem est per accidens: vel oportet reducere ad aliquod unum primum ordinans, qui ad finem quem intendit omnia alia ordinat. Omnes autem partes huius mundi inveniuntur ordinatae ad invicem, secundum quod quaedam a quibusdam iuvantur sicut corpora inferiora moventur per superiora, et haec per substantias incorporeas, ut ex supra (capp. 13, 20) dictis patet. Nec hoc est per accidens: cum sit semper vel in maiori parte. Igitur totus hic mundus non habet nisi unum ordinatorem et gubernatorem. Sed praeter hunc mundum non est alius. Non est igitur nisi unus omnium rerum gubernator, quem Deum dicimus.

342. — Adhuc. Si sunt duo quorum utrumque est « necesse-esse », oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi. Oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur uni tantum, vel utrique. Et sic oportet vel alterum vel utrumque esse compositum. Nullum autem compositum est « necesse-esse », per seipsum, sicut supra (cap. 18) ostensum est. Impossibile est igitur esse plura quorum utrumque sit « necesse-esse ». Et sic nec plures deos.

343. — Amplius. Illud in quo differunt, ex quo ponuntur convenire in necessitate essendi, aut requiritur ad complementum necessitatis essendi aliquo modo, aut non. Si non requiritur, ergo est aliquid accidentale: quia omne quod advenit rei nihil faciens ad esse ipsius, est accidens. Ergo hoc accidens habet causam.

a) Aut ergo essentiam eius quod est « necesse-esse », aut aliquid aliud. Si essentiam eius, cum ipsa necessitas essendi sit essentia eius, ut ex supra (cap. 22) dictis patet, necessitas essendi erit causa illius accidentis. Sed necessitas essendi invenitur in utroque. Ergo utrumque habebit illud accidens. Et sic non distinguentur secundum illud.

b) Si autem causa illius accidentis sit aliquid aliud, nisi ergo illud aliud esset, hoc accidens non esset. Et nisi hoc accidens esset, distinctio praedicta non esset. Ergo, nisi esset illud aliud, ista duo quae ponuntur « necesse-esse », non essent duo sed unum. Ergo esse proprium utriusque est dependens ab altero. Et sic neutrum est « necesse-esse » per seipsum.

c) Si autem illud in quo distinguuntur sit necessarium ad necessitatem essendi complendam, aut hoc erit quia illud includitur in ratione necessitatis essendi, sicut *animatum* includitur in definitione animalis: aut hoc erit quia necessitas essendi specificatur per illud, sicut animal completur per *rationale*.

d) Si primo modo, oportet quod, ubicumque sit necessitas essendi, sit illud quod in eius ratione includitur: sicut cuicumque convenit *animal*, convenit *animatum*. Et sic, cum ambobus praedictis attribuatur necessitas essendi, secundum illud distingui

para o chefe. De fato, o unirem-se em alguma relação coisas diversas não pode provir da natureza das mesmas enquanto diversas, porque assim distinguir-se-iam ainda mais. Nem pode provir de diversos ordenadores, porque não seria possível diversos buscarem uma só ordem. Por isso, a ordem mútua entre várias coisas ou é acidental, ou deve reduzir-se a um único primeiro ordenador que dispõe todas as coisas para o fim visado. Ora, todas as partes deste mundo estão ordenadas umas para as outras, enquanto umas são auxiliadas por outras. Assim, os corpos inferiores são movidos pelos superiores, e estes, por substâncias incorpóreas, conforme resulta do que acima dissemos (c. XIII e XX). E tal não é por acidente, pois dá-se sempre ou, pelo menos, na maioria das vezes. Por conseguinte, todo este mundo não tem senão um ordenador e governador. Ora, além deste mundo, não há outro. Logo, não há senão um único ordenador de todas as coisas, ao qual chamamos Deus.

7. Além disso, se há duas coisas que são necessariamente ser, é mister convirem na tendência de serem necessariamente. Por conseguinte, é necessário que se distingam por algo acrescido a uma delas ou a ambas. Sendo assim, só uma delas é completa, ou ambas. Ora, nenhuma coisa composta é necessariamente ser por si mesma, como acima foi assinalado (c. XVIII). É, portanto, impossível haver várias coisas em que cada uma é necessariamente ser. Logo, não há vários deuses.

8. Além disso, admitindo-se que os entes convêm na necessidade de ser, aquilo em que diferem ou é indispensável para completar de algum modo essa necessidade de ser, ou não.

Se não for indispensável, será algo acidental, porque tudo que sobrevém a uma coisa sem lhe modificar o ser é acidental. Por conseguinte, este acidente tem uma causa que será ou a essência daquilo que é necessariamente ser, ou outra coisa. Se for a sua essência, a necessidade de ser será a causa do acidente, pois a necessidade de ser é uma essência, conforme resulta do exposto (c. XXII). Ora, a necessidade de ser encontra-se em ambos. Logo, ambos serão esse acidente e, assim, não se distinguirão por ele.

Porém, se a causa do acidente for outra, e se esta coisa não houvesse, não haveria acidente. E se não houvesse acidente, não haveria a sobredita situação. Logo, se não houvesse essa outra coisa, esses dois tidos como necessariamente ser não seriam duas, mas uma só coisa. Por conseguinte, nenhuma das duas é necessariamente ser.

Mas *se for indispensável*, aquilo em que se distinguem para completar a necessidade de ser, ou será por estar incluído para completar a necessidade de ser, por exemplo, *animado* está incluído na definição de animal, ou o será porque a necessidade de ser é especificada por aquilo, como animal completa-se com racional. Se do primeiro modo, precisa-se que, onde houver necessidade de ser, haja aquilo que está incluído no seu conceito, como animado está onde estiver animal. Assim sendo, como a ambos sobreditos atribuem-se a necessidade de ser, não se poderá distin-

guir segundo tal, se, com efeito, do segundo modo houver a mesma impossibilidade. Isso porque a diferença que especifica o gênero não completa o conceito de gênero, mas apenas confere ao gênero o ser em ato. Assim, o conceito de animal está completo antes da adição de racional, embora não possa haver animal em ato, sem que haja racional ou irracional. Por conseguinte, uma coisa completaria a necessidade de ser, quanto ao ser em ato, e não quanto ao conceito da necessidade de ser. Mas isso é impossível por duas razões: a primeira, porque aquilo que é necessariamente ser tem a sua qüididade identificada com o ser, como acima foi demonstrado (c. XVIII); a segunda, porque o necessariamente ser receberia o ser por meio de outra coisa, o que é impossível.

Logo, não é possível afirmar-se a realidade de várias coisas sendo cada uma das quais por si mesma necessariamente ser.

9. Além disso, se há dois deuses, o nome *deus* predica-se de ambos ou univocamente, ou equivocamente. Se equivocamente, isto estará fora do assunto de que tratamos, pois nada proíbe que uma coisa seja denominada equivocamente com qualquer nome, se o admite a linguagem comum. Se, porém, se disser univocamente, é necessário que se predique de ambos com um só significado. E assim é necessário que em ambos haja uma só natureza significada. Ora, ou esta natureza está num e noutro segundo o mesmo ser, ou segundo seres diversos. Se segundo o mesmo ser, então não haverá dois, mas um só Deus, porque dois deuses não formam o mesmo ser, se forem substancialmente distintos. Mas se se disser que há ser diverso em ambos, então em nenhum deles a qüididade identificar-se-á com o ser. Ora, essa identidade é necessària ser admitida em Deus, conforme demonstramos acima (c. XVIII). Por conseguinte, nenhum dos dois é o que entendemos pelo nome deus. Logo, é impossível haver dois deuses.

10. Além disso, nada que convenha a uma coisa determinada, enquanto determinada, pode convir a uma outra, pois a singularidade de uma coisa não pode ser de outra, senão apenas dela mesma. Ora, ao que é necessariamente ser, a sua necessidade de ser convém-lhe enquanto é ente singular determinado. Logo, é impossível que convenha a algum outro. Assim, é impossível que haja várias coisas cada uma das quais sendo necessariamente ser. Logo, é impossível haver vários deuses.

Prova-se a menor deste silogismo assim: Se o que é necessariamente ser não é ente singular determinado enquanto é necessariamente ser, é preciso que a determinação do seu ser não seja necessária por si mesma, mas que dependa de outra coisa. Ora, cada coisa enquanto está em ato é distinta de todas as outras, e nisto consiste a determinação. Logo, o que é necessariamente ser dependerá de outro, naquilo que o põe em ato. Porém, isso vai contra o conceito daquilo que é necessariamente ser. Logo é necessário que aquilo que é necessariamente ser seja também necessariamente ser enquanto é esta coisa determinada.

11. Além disso, a natureza significada pelo nome *deus* é individuada neste deus (singular), ou por si

non poterunt.

e) Si autem secundo modo, hoc iterum esse non potest. Nam differentia specificans genus non complet generis rationem, sed per eam acquiritur generi esse in actu: ratio enim animalis completa est ante additionem *rationalis*, sed non potest esse animal actu nisi sit rationale vel irrationale. Sic ergo aliquid complet necessitatem essendi quantum ad esse in actu et non quantum ad intentionem necessitatis essendi.

f) Quod est impossibile, propter duo. Primo, quia eius quod est « necesse-esse », sua quidditas est suum esse, ut supra (cap. 18) probatum est. Secundo, quia sic « necesse-esse » acquireret esse per aliquid aliud: quod est impossibile.

g) Non est igitur possibile ponere plura quorum quodlibet sit « necesse-esse » per seipsum.

344. — Adhuc. Si sunt duo dii, aut hoc nomen *deus* de utroque praedicatur univoce, aut aequivoce.

a) Si aequivoce, hoc est praeter intentionem praesentem: nam nihil prohibet rem quamlibet quolibet nomine aequivoce nominari, si usus loquentium admittat.

b) Si autem dicatur univoce, oportet quod de utroque praedicetur secundum unam rationem. Et sic oportet quod in utroque sit una natura secundum rationem. Aut igitur haec natura est in utroque secundum unum esse, aut secundum aliud et aliud. Si secundum unum, ergo non erunt duo sed unum tantum: duorum enim non est unum esse si substantialiter distinguantur. Si autem est aliud et aliud esse in utroque, ergo neutri erit sua quidditas suum esse. Sed hoc oportet in Deo ponere, ut probatum est (cap. 18). Ergo neutrum illorum duorum est hoc quod intelligimus nomine Dei. Sic igitur impossibile est ponere duos deos.

345. — *a*) Amplius. Nihil eorum quae conveniunt huic signato inquantum est hoc signatum, possibile est alii convenire: quia singularitas alicuius rei non est alteri praeter ipsum singulare. Sed ei quod est « necesse-esse » sua necessitas essendi convenit inquantum est hoc signatum. Ergo impossibile est quod alicui alteri conveniat. Et sic impossibile est quod sint plura quorum quodlibet sit « necesse-esse ». Et per consequens impossibile est esse plures deos.

b) Probatio mediae: Si enim illud quod est « necesse-esse » non est hoc signatum inquantum est « necesse-esse », oportet quod designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex alio dependeat. Unumquodque autem secundum quod est actu est distinctum ab omnibus aliis: quod est esse hoc signatum. Ergo quod est « necesse-esse » dependet ab alio quantum ad hoc quod est esse in actu. Quod est contra rationem eius quod est « necesse-esse ». Oportet igitur quod id quod est « necesse-esse » sit « necesse-esse » secundum hoc quod est hoc signatum.

346. — Adhuc. Natura significata hoc nomine *deus* aut est per seipsam individuata

in hoc Deo, aut per aliquid aliud. Si per aliud oportet quod sit ibi compositio. Si per seipsam, ergo impossibile est quod alteri conveniat: illud enim quod est individuationis principium, non potest esse pluribus commune. Impossibile igitur est esse plures deos.

347. — Amplius. Si sunt plures dii, oportet quod natura deitatis non sit una numero in utroque. Oportet igitur esse aliquid distinguens naturam divinam in hoc et in illo. Sed hoc est impossibile: quia natura divina non recipit additionem neque differentiarum essentialium neque accidentium, ut supra (capp. 23, 24) ostensum est; nec etiam natura divina est forma alicuius materiae, ut possit dividi ad materiae divisionem. Impossibile est igitur esse plures deos.

348. — Item. Esse proprium uniuscuiusque rei est tantum unum. Sed ipse Deus est esse suum, ut supra (cap. 22) ostensum est. Impossibile est igitur esse nisi unum Deum.

349. — Adhuc. Secundum hunc modum res habet esse quo possidet unitatem: unde unumquodque suae divisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat. Sed divina natura est potissime habens esse. Est igitur in ea maxima unitas. Nullo igitur modo in plura distinguitur.

350. — Amplius. In unoquoque genere videmus multitudinem ab aliqua unitate procedere: et ideo in quolibet genere invenitur unum primum, quod est mensura omnium quae in illo genere inveniuntur. Quorumcumque igitur invenitur in aliquo uno convenientia, oportet quod ab aliquo uno principio dependeant. Sed omnia in esse conveniunt. Oportet igitur esse unum tantum quod est rerum omnium principium. Quod Deus est.

351. — Item. In quolibet principatu ille qui praesidet unitatem desiderat: unde inter principatus est potissima *monarchia*, sive regnum. Multorum etiam membrorum unum est caput: ac per hoc evidenti signo apparet ei cui convenit principatus, unitatem deberi. Unde et Deum, qui est omnium causa, oportet unum simpliciter confiteri.

352. — Hanc autem confessionem divinae unitatis etiam ex sacris eloquiis accipere possumus. Nam *Deut.* 6, 4 dicitur: *Audi, Israël, Dominus Deus tuus Deus unus est;* et *Exod.* 20, 3: *Non erunt tibi dii alii praeter me;* et *Ephes.* 4, 5: *Unus Dominus, una fides*, etc.

353. — Hac autem veritate repelluntur gentiles deorum multitudinem confitentes.

a) Quamvis plures eorum unum Deum summum esse dicerent, a quo omnes alios quos deos nominabant causatos esse asserebant, omnibus substantiis sempiternis divinitatis nomen adscribentes, et praecipue ratione sapientiae et felicitatis et rerum gubernationis.

b) Quae quidem consuetudo loquendi etiam in Sacra Scriptura invenitur, dum sancti angeli, aut etiam homines vel iudices, *dii* nominantur; sicut illud *Psalmi: Non est similis* tibi *in diis, Domine;* et alibi, *Ego dixi, dii estis;* et multa huiusmodi per varia Scripturae loca inveniuntur.

mesma, ou por alguma outra coisa. Se por outra coisa, há nele necessariamente composição que por si mesma é; conseqüentemente, é impossível convir a outro, porque aquilo que é princípio de individuação não pode ser comum a vários. Logo, é impossível haver vários deuses.

12. Além disso, se houver vários deuses, é necessário que a natureza da deidade não seja numericamente uma só em todos. Por isso, deve haver algo que distinga a natureza neste e naquele deus. Ora, isso é impossível, já que a natureza divina não recebe adição nem de diferenças essenciais, nem de diferenças acidentais, conforme foi acima demonstrado (cc. XXIII-XXIV); nem, ainda, ele é forma de alguma matéria de modo a ser dividida pela divisão da matéria. Logo, é impossível haver vários deuses.

13. Além disso, o ser próprio de cada coisa é um só. Ora, Deus é o seu próprio ser, conforme confirmou-se acima (c.XXII). Logo, não pode haver senão um só Deus.

14. Além disso, a coisa tem o ser conforme o modo pelo qual tem a unidade. Por isso, cada coisa opõe-se, enquanto pode, à sua divisão, para por ela não ir ao não-ser. Ora, a natureza divina tem o ser de modo o mais elevado. Por isso, há nela a máxima unidade. Logo, de nenhum modo ela se distribui em vários.

15. Além disso, vimos que em qualquer gênero a multiplicidade procede de alguma unidade. Por isso, em todo gênero há um primeiro, que é a medida de tudo que se encontra neste gênero. Portanto, convindo quaisquer coisas em algo uno, são elas necessariamente dependentes de algum princípio recíproco. Ora, todas as coisas convêm no ser. Por isso, o princípio de todas as coisas é necessariamente uno; e este é Deus.

16. Além disso, em todo governo, aquele que preside deseja a unidade. Por isso, entre as formas de governo, a mais válida é a monarquia, ou reinado. Além disso, também para muitos membros há uma só cabeça. Há, por tais exemplos, um sinal evidente de que a unidade é exigida por quem governa. Portanto, também Deus, que é o princípio de todas as coisas, deve ser afirmado como simplesmente único.

17. Podemos também tirar dos textos sagrados essa afirmação da unidade divina, porquanto lê-se na Escritura: *Ouve, ó Israel, o Senhor teu Deus é único* (Dt 6, 4); *Não terás outros deuses além de mim* (Ex 20, 3); *Um só Senhor, uma só fé* (Ef 4, 5).

18. Mediante essa verdade são refutados os gentios, os quais admitem uma infinidade de deuses.

Embora muitos deles tenham dito que o Deus supremo é um só, e afirmado que todos os outros que chamam deuses eram causados por aquele, atribuíram a todas as substâncias sempiternas o nome de divindade, sobretudo devido à sabedoria, à felicidade e ao governo das coisas.

Esse modo de expressar-se encontra-se também na Sagrada Escritura, devido ao denominarem-se deuses os santos anjos, os homens e os juízes. Lê-se , de fato, nos Salmos: *Não há entre os deuses quem seja semelhante a ti, Senhor!* (Sl 85, 8); *Eu disse*: *vós sois deuses* (Sl 81, 6). Muitas expressões semelhantes encontram-se ainda em vários textos da Escritura.

É assim que, bem mais contrários a essa verdade mostraram-se os maniqueus, afirmando haver dois princípios, dos quais um não é causa do outro.

Também os arianos impugnavam essa verdade com os seus erros, quando afirmavam que o Pai e o Filho não eram um só, mas vários deuses, não obstante a autoridade da Escritura obrigá-los a crer que o Filho é verdadeiro Deus.

354. — Unde magis huic veritati videntur contrarii MANICHAEI, duo prima ponentes principia, quorum alterum alterius causa non sit.

355. — Hanc etiam veritatem ARIANI suis erroribus impugnaverunt, dum confitentur Patrem et Filium non unum, sed plures deos esse: cum tamen Filium verum Deum auctoritate Scripturae credere cogantur.

CAPÍTULO XLIII
DEUS É INFINITO

1. Como, segundo a doutrina dos filósofos, *o infinito segue a quantidade* (I Física 2, 185a; Cmt 3, 21), a infinitude não se pode atribuir a Deus em virtude da pluralidade, porque acima foi demonstrado haver um só Deus, e nele não haver composição alguma de partes ou de acidentes (cc. XVIII e XXIII). Tampouco pode-se dizer infinito segundo a quantidade contínua, porque é incorpóreo, como também foi demonstrado (c. XX). Resta, pois, inquirir se o infinito lhe convéni segundo a grandeza espiritual.

Efetivamente, essa grandeza espiritual considera-se sob dois aspectos, a saber, quanto à potência e quanto à consideração da bondade ou perfeição da sua natureza. Diz-se, com efeito, que uma coisa é mais ou menos branca, segundo o modo pelo qual nela se completa a brancura. Igualmente, mede-se a grandeza da virtude pela grandeza da ação e dos efeitos. Ora, nessas grandezas, uma segue a outra, pois uma coisa é ativa por estar em ato; assim, o modo da grandeza da sua virtude corresponde ao de ela ser perfeita em ato. Resta, portanto, que as coisas espirituais são ditas grandes quanto ao modo da sua perfeição, tendo Agostinho dito que *naquilo que não é grande pela massa, ser maior quer dizer ser melhor* (VI Sobre a Trindade 8; PL 42, 929).

Pode-se, pois, demonstrar agora que Deus é infinito segundo esse modo de grandeza. Mas sem tomar o infinito no sentido privativo, como se faz na quantidade contínua ou numérica. Visto que essas duas espécies da quantidade naturalmente têm limite, elas se dizem infinitas pela subtração do que naturalmente possuem e, assim, o infinito nelas significa imperfeição. Em Deus, porém, o infinito só se entende negativamente, porquanto não há nenhum termo ou fim da sua perfeição, sendo ele, ao contrário, sumamente perfeito. Por isso, deve-se atribuir a Deus o infinito.

2. Com efeito, tudo o que por sua natureza é finito, é determinado pela essência de algum gênero. Ora, Deus não pertence a gênero algum, mas a sua perfeição contém a perfeição de todos os gêneros, como foi acima dito (cc. XXV e XXVIII). Logo, Deus é infinito.

3. Todo ato inerente a uma coisa recebe a limitação da coisa em que se encontra, porque o que está em outra coisa, nela está segundo o modo recipiente. Por

CAP. XLIII. - QUOD DEUS EST INFINITUS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 43, q. 1, a. 1; *Nom.* VIII, lect. 1 (749-751), lect. 3; IX, lect. 1 (806); XIII, lect. 1 (864); *Causis*, lect. 16; *Verit.* q. 2, a. 2 ad 5; *ibid.* q. 29, a. 3; *Pot.* q. 1, a. 2; *Quodlib.* XII, q. 2, a. 2 (227); VIII *Physic.* lect. 23; XII *Metaphys.* lect. 8 (2550); I, q. 7, aa. 1-2; *Comp.* cap. 18-20 (35-41).

356. — CUM autem *infinitum quantitatem sequatur*, ut philosophi tradunt, non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis: cum ostensum sit solum unum Deum esse (cap. praec.), nullamque in eo compositionem vel partium vel accidentium inveniri (capp. 18, 23). Secundum etiam quantitatem continuam infinitus dici non potest: cum ostensum sit (cap. 20) eum incorporeum esse. Relinquitur igitur investigare an secundum spiritualem magnitudinem esse infinitum ei conveniat.

357. — Quae quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur: scilicet quantum ad potentiam; et quantum ad propriae naturae bonitatem sive completionem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum. Harum autem magnitudinem una aliam consequitur: nam ex hoc ipso quo aliquid actu est, activum est; secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudin s suae virtutis. Et sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suae completionis: nam et AUGUSTINUS dicit quod *in his quae non mole magna sunt*, idem *est esse maius quod melius*.

358. — Ostendendum est igitur secundum huius magnitudinis modum Deum infinitum esse.

a) Non autem sic ut infinitum privative accipiatur, sicut in quantitate dimensiva vel numerali: nam huiusmodi quantitas nata est finem habere; unde secundum subtractionem eius quod sunt nata habere, infinita dicuntur; et propter hoc in eis infinitum imperfectionem designat.

b) Sed in Deo infinitum negative tantum intelligitur: quia nullus est perfectionis suae terminus sive finis, sed est summe perfectum. Et sic Deo infinitum attribui debet.

359. — Omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicuius rationem determinatur. Deus autem non est in aliquo genere, sed eius perfectio omnium generum perfectiones continet, ut supra (capp. 25, 28) ostensum est. Est igitur infinitus.

360. — Amplius. Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est: quia quod est in altero, est in eo per modum

recipientis. Actus igitur in nullo existens nullo terminatur: puta, si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet quicquid de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem est actus nullo modo in alio existens: quia nec est forma in materia, ut probatum est (capp. 26, 27); nec esse suum inhaeret alicui formae vel naturae, cum ipse sit suum esse, ut supra (cap. 22) ostensum est. Relinquitur igitur ipsum esse infinitum.

isso, o ato que não existe em coisa alguma, também não é limitado por coisa alguma. Exemplificando: se a brancura existisse por si mesma, a sua perfeição não teria limite, mas possuiria tudo aquilo que é exigido pela perfeição da brancura. Ora, Deus é ato que de nenhum modo existe em outra coisa, pois não é forma na matéria, como acima foi demonstrado (cc. XXVI-XXVII), nem o seu ser inere em alguma forma ou natureza, conforme já foi demonstrado (c. XXII). Resta, pois, concluir que é infinito.

361. — Adhuc. In rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima; aliquid quod est actus tantum, ut Deus, sicut supra (131) ostensum est; aliquid quod est actu et potentia, sicut res ceterae. Sed potentia, cum dicatur ad actum, non potest actum excedere, sicut nec in unoquoque, ita nec simpliciter. Cum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate, reliquitur quod Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate.

4. Além disso, nas coisas encontra-se algo que é só potência, como a matéria-prima; e algo que é somente ato, como acima foi demonstrado (c. XVI); e algo que é ato e potência, como são as demais coisas. Ora, a potência, como se refere ao ato, não o pode exceder, nem em cada coisa, nem simplesmente. Por isso, a matéria-prima é infinita na sua potencialidade; e Deus, que é ato puro, é infinito na sua atualidade.

362. — Item. Tanto actus aliquis perfectior est, quanto minus habet potentiae permixtum. Unde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum suae perfectionis: cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis. Deus autem est actus purus absque omni potentia, ut supra (131) ostensum est. Est igitur infinitus.

5. Além disso, ato é tanto mais perfeito quanto menos misturado com potencialidade. Por isso, todo ato misturado com potência é limitado na sua perfeição; mas o que não é misturado com alguma potência, não é limitado em sua perfeição. Ora, Deus é ato puro, sem potência alguma, como se disse acima (c. XVI). Logo, Deus é infinito.

363. — Amplius. Ipsum esse absolute consideratum infinitum est: nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est. Si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse. Sed esse divini non potest esse aliqua causa: quia ipse est necesse per seipsum. Igitur esse suum est infinitum, et ipse infinitus.

6. Além disso, ser absolutamente considerado é infinito, porque infinitas coisas podem participar dele de infinitos modos. Ora, se o ser de alguma coisa é infinito, convém que seja limitado por outra coisa que, de certo modo, será causa do seu ser. Mas para o ser divino não pode haver causa, porquanto é ele necessário por si mesmo. Logo, o seu ser é infinito, bem como ele mesmo.

364. — Adhuc. Omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius quanto illam perfectionem plenius participat. Sed non potest esse aliquis modus, nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio quam ab eo quod per suam essentiam est perfectum et cuius essentia est sua bonitas. Hoc autem Deus est. Nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius Deo. Est igitur infinitus in bonitate.

7. Além disso, todo ser que tem alguma perfeição é tanto mais perfeito quanto mais perfeitamente dela participa. Ora, não pode haver (nem mesmo pode-se pensar) um modo de possuir mais puramente a perfeição que o daquele que é perfeito por sua essência, e cujo ser identifica-se com sua bondade. Este é Deus. Portanto, de nenhum modo pode-se pensar em algo melhor ou mais perfeito do que Deus. Logo, é infinito em bondade.

365. — Amplius. Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur: cuius signum est quod, qualibet quantitate finita data, intellectus noster maiorem excogitare potest. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem, infinitam, quam oportet esse maximam rerum. Et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus.

8. Além disso, o nosso intelecto estende a intelecção ao infinito, e sinal disso é que, posta ao seu conhecimento alguma quantidade finita, ele pode pensar em outra maior. Ora, essa ordenação do intelecto para o infinito seria inútil, caso não existisse alguma coisa inteligível infinita. Por isso, é necessário haver alguma coisa inteligível infinita, que deve ser a maior de todas. Logo, Deus é infinito.

366. — Item. Effectus non potest extendi ultra suam causam. Intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa. Non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster maius Deo. Si igitur omni finito potest aliquid maius cogitare, relinquitur Deum finitum non esse.

9. Além disso, o efeito não pode ir além da sua causa. Ora, o nosso intelecto não pode vir senão de Deus, que é a primeira causa de todas as coisas. Por conseguinte, nosso intelecto não pode pensar em algo maior que Deus. Se ele pode pensar em algo maior do que todo finito, resulta, necessariamente, Deus não poder ser finito.

367. — Amplius. Virtus infinita non potest esse in essentia finita: quia unumquod-

10. Além disso, não pode haver virtude infinita numa essência finita, pois cada coisa opera pela sua

forma, a qual ou é a sua essência, ou parte da essência, e virtude significa princípio de ação. Ora, Deus não tem virtude ativa, segundo foi anteriormente demonstrado (c. XX). Resta concluir que a essência de Deus é infinita.

11. Este argumento está de acordo com os que afirmam a eternidade do mundo. Não se admitindo, porém, essa eternidade, confirma-se mais ainda a opinião acerca da infinitude da virtude divina. Efetivamente, um agente é tanto mais perfeito quanto mais afastada do ato está a potência que ele reduz a ato; assim, requer-se maior virtude para aquecer-se a água do que para o ar. Ora, o que não é de modo algum, dista infinitamente do ato, não estando sequer em potência de algum modo. Por isto, se o mundo foi feito após anteriormente não ter existido, é necessário ser infinita a virtude de quem o fez.

Porém, o argumento supra é também válido para provar a infinitude da divina virtude até para os que afirmam a eternidade do mundo. Com efeito, esses confessam ser Deus a causa da substância do mundo, embora tenham-na por eterna; dizem que Deus eterno é a causa de um sempiterno mundo existir, como, por exemplo, se um pé fosse desde a eternidade a causa do rastro que, também desde a eternidade, tivesse deixado na terra. Admitida esta posição, segue-se, contudo, conforme o argumento supra, que a virtude de Deus é infinita. Com efeito, quer tenha produzido as coisas no tempo, como nós afirmamos, quer desde a eternidade, como eles afirmam, nada pode existir que Deus não tenha produzido, visto ser Deus o *princípio universal do ser*. Por isto, produziu as coisas sem que tivesse preexistido alguma potência ou matéria. Ora, o grau da virtude ativa corresponde ao grau da potência passiva, pois quanto maior é a potência passiva preexistente ou pressuposta, tanto maior será a potência ativa que a induz a ato. Por conseguinte, porque a virtude finita produz algum efeito, pressuposta a potência da matéria, disto resulta que a virtude de Deus, que não pressupõe virtude alguma, não é finita, mas infinita. Assim, também a sua essência será infinita.

11. Além disso, uma coisa é tanto mais durável quanto mais eficaz é a causa do seu ser. Por isso, aquilo cuja duração é infinita necessariamente tem o seu ser produzido por uma causa de infinita eficácia. Ora, a duração de Deus é infinita, visto que foi acima demonstrado que é eterno (c. XV). Portanto, como não tem uma causa do seu ser fora de si mesmo, é necessário que seja infinito.

12. Essa verdade é atestada pela autoridade da Sagrada Escritura, pois ali se lê: *Grande é o Senhor, e mui digno de louvor, e a sua grandeza não tem limites* (Sl 144,3).

13. Atestam também as afirmações dos antigos filósofos essa verdade, porquanto todos eles, como que forçados pela própria verdade, admitiam um primeiro princípio infinito das coisas (Cf III Física 4, 203a-b; Cmt 6, 330, 335).

Ignoravam, porém, a palavra própria, considerando assim a natureza infinita do primeiro princípio à maneira

que agit per suam formam, quae vel est essentia eius vel pars essentiae; virtus autem principium actionis nominat. Sed Deus non habet virtutem activam finitam: movet enim in tempore infinito, quod non potest esse nisi a virtute infinita, ut supra (cap. 20) ostensum est. Relinquitur igitur Dei essentiam esse infinitam.

368. — *a*) Haec autem ratio est secundum ponentes aeternitatem mundi. Qua non posita, adhuc magis confirmatur opinio de infinitate divinae virtutis. Nam unumquodque agens tanto est virtuosius in agendo quanto potentiam magis remotam ab actu in actum reducit: sicut maiori virtute opus est ad calefaciendum aquam quam aërem. Sed id quod omnino non est, infinite distat ab actu, nec est aliquo modo in potentia. Igitur, si mundus factus est postquam omnino prius non erat, oportet factoris virtutem esse infinitam.

b) Haec autem ratio, etiam secundum eos qui ponunt aeternitatem mundi, valet ad probandum infinitatem divinae virtutis. Confitentur enim Deum esse causam mundanae substantiae, quamvis eam sempiternam arbitrentur, dicentes hoc modo Deum aeternum sempiterni mundi causam existere sicut pes ab aeterno fuisset causa vestigii si ab aeterno fuisset impressus in pulvere. Hac autem positione facta, secundum rationem praedictam nihilominus sequitur Dei virtutem esse infinitam. Nam sive ex tempore, secundum nos, sive ab aeterno, secundum eos, produxerit, nihil esse potest in re quod ipse non produxerit: cum sit universale essendi principium. Et sic, nulla praesupposita materia vel potentia, produxit. Oportet autem proportionem virtutis activae accipere secundum proportionem potentiae passivae: nam, quanto potentia passiva maior praeexistit vel praeintelligitur, tanto maiori virtute activa in actum completur. Relinquitur igitur, cum virtus finita producat aliquem effectum praesupposita potentia materiae, quod Dei virtus, quae nullam potentiam praesupponit, non sit finita, sed infinita: et ita essentia infinita.

369. — Amplius. Unaquaeque res tanto est diuturnior quanto eius esse causa est efficacior. Illud igitur cuius diuturnitas est infinita, oportet quod habeat esse per causam efficaciae infinitae. Sed diuturnitas Dei est infinita: ostensum est enim supra (cap. 15) ipsum esse aeternum. Cum igitur non habeat, aliam causam sui esse praeter seipsum, oportet ipsum esse infinitum.

370. — Huic autem veritati SACRAE SCRIPTURAE auctoritas testimonium perhibet. Ait namque Psalmista: *Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis eius non est finis.*

371. — Huic etiam veritati attestantur antiquissimorum PHILOSOPHORUM dicta, qui omnes infinitum posuerunt primum rerum principium, quasi ab ipsa veritate coacti.

a) Propriam enim vocem ignorabant, aestimantes, infinitatem primi principii ad

modum quantitatis discretae, secundum DEMOCRITUM, qui posuit atomos infinitos rerum principia, et secundum ANAXAGORAM, qui posuit infinitas partes consimiles principia rerum; vel ad modum quantitatis continuae, secundum illos qui posuerunt aliquod elementum, vel confusum aliquod infinitum corpus, esse primum omnium principium.

b) Sed cum ostensum sit per sequentium philosophorum studium quod non est aliquod corpus infinitum; et huic coniungatur quod oportet esse primum principium aliquo modo infinitum: concluditur quod neque est corpus neque virtus in corpore infinitum quod est primum principium.

de quantidade discreta, como Demócrito, ao apresentar os átomos infinitos como princípio das coisas; e como Anaxágoras, o qual admitia como princípio das coisas partes infinitas e semelhantes; ou à maneira da quantidade contínua, como aqueles que sustentavam ser o primeiro princípio de tudo algum elemento, ou algum corpo confuso e infinito. Porém, como pelo estudo dos filósofos posteriores ficou demonstrado não haver nenhum corpo infinito, infere-se daí que nem o primeiro princípio é corpo, nem virtude corpórea.

CAP. XLIV. - QUOD DEUS EST INTELLIGENS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 35, a. 1; *Nom.* VII, lect. 1 (700-706); XII (948); *Verit.* q. 2, a. 1; XII *Metaphys.* lect. 8 (2539-2544); I, q. 14, a. 1; *Comp.* cap. 28 (56-58).

372. — Ex praemissis autem ostendi potest quod Deus sit intelligens.

373. — Ostensum enim est supra (cap. 13) quod in moventibus et motis non est possibile in infinitum procedere, sed oportet mobilia omnia reducere, ut probabile est, in unum primum movens seipsum. Movens autem seipsum se movet per appetitum et apprehensionem: sola enim huiusmodi inveniuntur seipsa movere, utpote in quibus est moveri et non moveri. Pars igitur movens in primo movente seipsum oportet et quod sit appetens et apprehendens. In motu autem qui est per appetitum et apprehensionem, appetens et apprehendens est movens motum: appetibile autem et apprehensum est movens non motum. Cum igitur id quod est omnium primum movens, quod Deum dicimus, sit movens omnino non motum, oportet quod comparetur ad motorem qui est pars moventis seipsum sicut appetibile ad appetentem. Non autem sicut appetibile sensuali appetitu: nam appetitus sensibilis non est boni simpliciter, sed huius particulati boni, cum et apprehensio sensus non sit nisi particularis; id autem quod est bonum et appetibile simpliciter, est prius eo quod est bonum et appetibile ut hic et nunc. Oportet igitur primum movens esse appetibile ut intellectum. Et ita oportet movens quod appetit ipsum, esse intelligens. Multo igitur magis et ipsum primum appetibile erit intelligens: quia appetens ipsum fit intelligens actu per hoc quod ei tamquam intelligibili unitur. Oportet igitur Deum esse intelligentem facta suppositione quod primum motum moveat seipsum, ut philosophi voluerunt.

374. — Adhuc. Idem necesse est sequi si fiat reductio mobilium non in aliquod primum movens seipsum, sed in movens omnino immobile. Nam primum movens est universale principium motus. Oportet igitur, cum omne movens moveat per aliquam formam quam intendit in movendo, quod forma per quam movet primum movens, sit universalis forma et universale bonum. Forma autem per modum universalem non invenitur nisi in intellectu. Oportet igitur primum movens, quod Deus est, esse intelligens.

CAPÍTULO XLIV
DEUS É INTELIGENTE

1. Conforme o exposto acima, pode-se demonstrar que Deus é inteligente.

De fato, foi anteriormente demonstrado (c. XIII) que não é possível prosseguir indefinidamente nos moventes e movidos, mas que todas as coisas móveis podem reduzir-se, como é provável, a um primeiro movente que se move a si mesmo. Ora, o que se move a si mesmo, move-se por apetição e apreensão, porquanto dessa maneira somente se movem a si mesmas as coisas em que há faculdade de moverem-se e de não serem movidas. Portanto, a parte motora, no movente, quando move a si mesma, deve também ser apetitiva e apreensiva. No movimento realizado pelo apetite e pela apreensão, aquele que apetece e apreende é movente movido, mas aquilo que é apetecido e apreendido é movente não movido. Por isso, como o primeiro movente, ao qual chamamos Deus, é movente absolutamente não movido, ele deve estar para o motor, que é parte daquele que se move a si mesmo, como a coisa apetecida está para aquele que a apetece. Mas não como o apetecível segundo o apetite sensitivo, pois o apetite sensível não se refere ao bem como tal, mas a um determinado bem particular, já que a apreensão dos sentidos não se dirige senão para algo particular, ao passo que aquilo que é bom e apetecível como tal é anterior ao que é bom e apetecível em tempo e lugar determinados. Por conseguinte, o primeiro movente é apetecível como objeto de intelecção. Portanto, é necessário que o movente que o apetece seja inteligente. Ora, muito mais inteligente será o próprio primeiro apetecível, porque aquilo que o apetece faz-se inteligente em ato por unir-se ao objeto inteligível. Por conseguinte, Deus deve ser inteligente, supondo-se que o primeiro movido mova-se a si mesmo, como quiseram os filósofos.

2. Além disso, a mesma conclusão segue-se necessariamente, quando se faz a redução dos movíveis, não a um primeiro movente que se move a si mesmo, e sim a um movente totalmente imóvel. Efetivamente, o primeiro movente é o princípio universal do movimento. Logo, como todo movente move em virtude de alguma forma que procura ao mover-se, é preciso que a forma pela qual o primeiro movente se mova seja uma forma universal. Mas a forma universal só se encontra no intelecto. Logo, é preciso que o primeiro movente, que é Deus, seja inteligente.

3. Além disso, em nenhuma ordem de moventes acontece que o movente pelo intelecto seja instrumento de um que move sem intelecto, mas dá-se o contrário. Ora, todos os moventes existentes no mundo estão para o primeiro movente, o qual é Deus, como os instrumentos para o agente principal. É assim que, como no mundo encontramos muitos que movem por intelecto, é necessário que o primeiro movente seja inteligente.

4. Além disso, uma coisa é inteligente porque é sem matéria, e sinal disso é que as formas fazem-se inteligíveis em ato pela abstração da matéria. Também por isso o intelecto conhece os universais, não os singulares, visto que a matéria é o princípio da individuação. Ora, as formas apreendidas pelo intelecto tornam-se, na intelecção, uma só coisa com o intelecto que está em ato. Por isso, se as formas são conhecidas em ato pelo intelecto por estarem despidas da matéria, segue-se que uma coisa é inteligente porque não tem matéria. Foi acima demonstrado (cc. XVII, XX, XXVII) ser Deus totalmente imaterial. Logo, é inteligente.

5. Além disso, em Deus não falta perfeição alguma que possa ser encontrada em qualquer outro gênero de ente, como foi acima demonstrado (c. XXVIII), nem disso resulta haver composição em Deus, como ficou esclarecido acima (c. XXXI). Ora, a perfeição principal existente nas coisas é a de terem inteligência, pois que a inteligência *é de certa meneira todas as coisas* (III Sobre a Alma 8, 431b; Cmt 13, 787), ao abranger em si a perfeição de todas as coisas. Logo, Deus é inteligente.

6. Além disso, tudo que tende determinadamente a um fim ou propõe a si mesmo esse fim, ou o fim lhe foi imposto por outro, pois, em caso contrário, não tenderia para tal fim mais do que para outro. Ora, as coisas naturais tendem para fins determinados, pois não conseguem pelo acaso o que lhes é útil pela natureza, porquanto o que resulta do acaso não acontece sempre ou em muitas vezes, mas sim raramente. Por isso, não são elas mesmas que propõem um fim para si, visto desconhecerem a razão do fim; então, é necessário que o fim lhes seja proposto por outro, isto é, pelo autor de sua natureza. Ora, este é o que confere o ser a todas as coisas e é necessariamente por si mesmo, ao qual chamamos Deus, como foi assinalado anteriormente (c. XIII). Ora, Deus não poderia preestabelecer um fim para a natureza, caso não tivesse intelecção. Logo, Deus é inteligente.

7. Além disso, todo o imperfeito deriva de um perfeito, porque o perfeito é naturalmente anterior ao imperfeito, tal como o ato o é quanto à potência. Ora, as formas existentes nas coisas particulares são imperfeitas, já que existem parcialmente e não segundo a universalidade da sua essência. É assim que devem derivar de formas perfeitas, não particularizadas. Ora, tais só podem ser as formas apreendidas pela intelecção, porque não pode haver nenhuma forma na sua universalidade, a não ser no intelecto. Conseqüentemente, se forem subsistentes, necessário se faz que sejam inteligentes, pois somente dessa maneira podem ser ativas. Logo, é necessário que Deus, sendo o ato primeiro subsistente, seja inteligente.

8. Esta verdade é também professada pela fé ca-

375. — Amplius. In nullo ordine moventium invenitur quod movens per intellectum sit instrumentum eius quod movet absque intellectu, sed magis e converso. Omnia autem moventia quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod Deus est, sicut instrumenta ad agens principale. Cum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est quod primum movens moveat absque intellectu. Necesse est igitur Deum esse intelligentem.

376. — Item. Ex hoc aliqua res est intelligens quod est sine materia: cuius signum est quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia. Unde et intellectus est universalium et non singularium: quia materia est individuationis principium. Formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde, si ex hoc sunt formae intellectae in actu quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine materia. Ostensum est autem supra (capp. 17, 20, 27) Deum esse omnino immaterialem. Est igitur intelligens.

377. — Adhuc. Deo nulla perfectio deest quae in aliquo genere entium inveniatur, ut supra (cap. 28) ostensum est: nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, ut etiam ex superioribus (cap. 31) patet. Inter perfectiones autem rerum potissima est quod aliquid sit intellectivum: nam per hoc ipsum *est quodammodo omnia*, habens in se omnium perfectionem. Deus igitur est intelligens.

378. — Item. Omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum praestituit sibi finem, aut praestituitur ei finis ab alio: alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos: non enim a casu naturales utilitates consequuntur: sic enim non essent semper aut in pluribus, sed raro; horum enim est casus. Cum ergo ipsa non praestituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt; oportet quod eis praestituatur finis ab alio, qui sit naturae institutor. Hic autem est qui praebet omnibus esse, et est per seipsum « necesse-esse », quem Deum dicimus, ut ex supra (124) dictis patet. Non autem posset naturae finem praestituere nisi intelligeret. Deus igitur est intelligens.

379. — Amplius. Omne quod est imperfectum, derivatur ab aliquo perfecto: nam perfecta naturaliter sunt priora imperfectis, sicut actus potentia. Sed formae in rebus particularibus existentes sunt imperfectae: quia partialiter, et non secundum communitatem suae rationis. Oportet igitur quod deriventur ab aliquibus formis perfectis et non particulatis. Tales autem formae esse non possunt nisi intellectae: cum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate nisi in intellectu. Et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes: sic enim solum possunt esse operantes. Deum igitur, qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem.

380. — Hanc autem veritatem etiam FIDES

Catholica confitetur. Dicitur enim Iob 9, 4 de Deo: *Sapiens corde est et fortis robore.* Et 12, 16: *Apud ipsum est fortitudo et sapientia.* Et in *Psalmo: Mirabilis facta est scientia tua ex me.* Et *Rom.* 11, 33: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!*

381. — Huius autem fidei veritas in tantum apud homines invaluit ut ab intelligendo nomen Dei imponerent: nam *theòs*, quod secundum Graecos Deum significat, dicitur a *theàsthe*, quod est *considerare* vel *videre*.

tólica. De fato, está escrito a respeito de Deus: *Ele é sábio de coração e forte de poder* (Jó 9,4); *Nele está a força e a sabedoria* (Jó 12,6); e: *A sua ciência fez-se em maravilhas* (Sl 138,6); e ainda: *Ó profundeza das riquezas e da sabedoria de Deus* (Rm 11, 33).

9. A verdade dessa afirmação da fé adquiriu tal força entre os homens, que estes expressaram o nome de Deus com um termo derivado de intelecção, pois *théos*, que em grego significa Deus, vem do *théasthe*, que quer dizer *considerar* ou *ver* (Damasceno. I A Fé Ortodoxa 9; PG 94, 836Bs).

CAP. XLV. - Quod intelligere Dei est sua essentia.

Loci congr. - I *Sent.* dist. 35, a. 1 ad 3, ad 5; *Nom.* VII, lect. 3; *Verit.* q. 2, a. 5 ad 15; XII *Metaphys.* lect. 8 (2542-2544), lect. 11 (2601-2610); I, q. 14, a. 4; *Comp.* cap. 29 (59), cap. 31 (61-62); *Subst.* cap. 14 (126).

382. — Ex hoc autem quod Deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere sit sua essentia.

383. — Intelligere enim est actus intelligentis in ipso existens, non in aliud extrinsecum transiens, sicut calefactio transit in calefactum: non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur. Quicquid autem est in Deo, est divina essentia (cap. 23). Intelligere ergo Dei est divina essentia, et divinum esse, et ipse Deus: nam Deus est sua essentia et suum esse (capp. 21, 22).

384. — Praeterea. Intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam. Sed esse divinum est eius essentia, ut supra (cap. 22) probatum est. Ergo et intelligere divinum eius intellectus. Intellectus autem divinus est Dei essentia: alias esset accidens Deo (cf. cap. 23). Oportet igitur quod intelligere divinum sit eius essentia.

385. — Amplius. Actus secundus est perfectior quam actus primus: sicut consideratio quam scientia. Scientia autem vel intellectus Dei est ipsa eius essentia, si est intelligens, ut ostensum est (cap. praec.): cum nulla perfectio conveniat ei participative, sed per essentiam, ut ex superioribus (cap. 23) patet. Si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilius et perfectius. Et sic non erit in fine perfectionis et bonitatis (cfr. cap. 28). Unde non erit primum.

386. — Adhuc. Intelligere est actus intelligentis. Si igitur Deus intelligens non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad ipsum sicut potentia ad actum. Et ita in Deo erit potentia et actus. Quod est impossibile, ut supra (cap. 16) probatum est.

387. — Item. Omnis substantia est propter suam operationem. Si igitur operatio Dei sit aliud quam divina substantia, erit finis eius aliquid aliud a se. Et sic Deus non erit sua bonitas: cum bonum cuiuslibet sit finis eius (cf. capp. 37, 38).

388. — Si autem divinum intelligere est eius esse, necesse est quod intelligere eius

CAPÍTULO XLV
A INTELECÇÃO DIVINA IDENTIFICA-SE COM A ESSÊNCIA DIVINA

1. Porque Deus é inteligente, resulta que sua intelecção é a sua essência.

Efetivamente, a intelecção é ato do sujeito inteligente, nele existindo, e que não se transmite a uma coisa extrínseca, como acontece com o aquecimento, o qual se transmite ao que é aquecido. Assim, o objeto da intelecção não recebe coisa alguma por ser apreendido, mas o sujeito inteligente é que é aperfeiçoado. Ora, tudo que está em Deus identifica-se com a sua essência. Logo, a intelecção de Deus é a própria essência divina, o ser divino, e o próprio Deus, já que Deus é a sua essência e o seu ser (cc. XXI — XXII).

2. Além disso, a intelecção compara-se com o intelecto como o ser com a essência. Ora, o ser divino é a sua essência, como acima foi assinalado (c. XXII). Logo, também a intelecção divina é a essência de Deus, pois, se não fosse, haveria acidente em Deus (c. XXIII). Conseqüentemente, é necessário que a intelecção divina seja a sua essência.

3. Além disso, o ato segundo é mais perfeito que o ato primeiro, como a consideração o é mais que a ciência. Ora, a ciência (ou intelecto) de Deus é a sua própria essência, se ele é inteligente, como foi acima provado (c. prec.), visto que nenhuma perfeição lhe convém por participação, sendo que todas lhe convêm essencialmente, como se verifica pelo acima exposto (c. XXIII). Portanto, se em Deus a consideração não se identifica com a essência, há algo mais nobre e mais perfeito que a essência divina. Segue-se daí que Deus não é o máximo de perfeição e de bondade. Logo, não seria ele o primeiro.

4. Além disso, a intelecção é o ato do sujeito inteligente. Por conseguinte, se Deus, que é inteligente, não se identifica com a sua intelecção, é necessário que esta seja comparada como a potência ao ato. Haverá, então, em Deus, potência e ato. Porém, isto é impossível, pelo que acima foi exposto (c. XVI).

5. Além disso, toda substância tem por fim a sua operação. Por conseguinte, se a substância divina não se identifica com a operação divina, o seu fim será diverso de Deus. Assim sendo, Deus não será a sua bondade já que o bem de cada coisa é o seu fim (cc. XXXVII-XXXVIII).

6. Contudo, se a intelecção divina se identifica com o ser divino, tal intelecção será necessariamente sim-

ples, eterna, invariável, existente só em ato, e, tudo o mais que anteriormente foi demonstrado do ser divino. Por conseguinte, Deus não é inteligente em potência, nem tem novas intelecções, nem qualquer mudança ou composição na sua intelecção.

CAPÍTULO XLVI
DEUS NÃO TEM INTELECÇÃO SENÃO MEDIANTE SUA ESSÊNCIA

1. Sendo Deus inteligente e identificando-se a sua intelecção com a sua essência, conseqüentemente a sua intelecção não é informada por uma espécie inteligível que não seja a sua essência.

Com efeito, a espécie inteligível é o princípio formal da operação intelectiva, como também a forma de qualquer agente é o princípio da sua operação. Ora, a operação intelectiva divina é a própria essência divina, como foi demonstrado. Por isso, a essência divina teria uma outra coisa por princípio e causa, se o intelecto divino conhecesse por outra espécie inteligível que não a sua essência. Mas isso repugna ao já demonstrado (c. XIII).

2. Além disso, o intelecto faz-se inteligente em ato por meio da espécie inteligível, assim como os sentidos têm a sensação em ato por meio da espécie sensível. A espécie inteligível está para o intelecto como o ato para a potência. Por conseguinte, se o intelecto divino tivesse a sua intelecção por meio de outra espécie inteligível e não por meio de si mesmo, estaria em potência para outra coisa; o que é impossível, como acima foi assinalado (c. XVI).

3. Além disso, a espécie inteligível estando no intelecto e fora da essência deste, possui ser acidental, razão por que a nossa ciência é colocada nos acidentes. Ora, em Deus não pode haver algo que seja acidente, como já ficou dito (c. XXIII). Logo, não há no seu intelecto outra espécie além da essência divina.

4. Além disso, a espécie inteligível é a semelhança de alguma coisa conhecida pelo intelecto. Por isso, se no intelecto divino houver alguma espécie inteligível distinta da essência divina, será a semelhança de alguma coisa conhecida pelo intelecto divino, isto é, ou será a semelhança da essência divina ou de uma outra coisa. Ora, não pode ser a semelhança da essência divina, pois nesse caso a essência divina não seria inteligível por si, sendo essa espécie que a faria inteligível. Nem, tampouco, pode haver no intelecto divino outra espécie distinta da essência divina que seja semelhança de outra coisa. Neste caso, a semelhança teria sido impressa por alguém. Não por Deus, porque então a mesma realidade seria agente e paciente, e haveria também um agente que introduziria no paciente não a sua própria semelhança, porém a de outra coisa e, então, nem *todo agente operaria o semelhante a si* (cf supra c. XXIX; infra c. XLIX e passim); nem por outro, porque haveria um agente anterior a Deus. Logo, é impossível que haja em Deus uma espécie inteligível que não seja a sua essência.

5. Além disso, a intelecção de Deus identifica-se

sit simplex, aeternum et invariabile, et actu tantum existens, et omnia quae de divino esse probata sunt. Non est igitur Deus in potentia intelligens, aut de novo aliquid intelligere incipiens, vel quamcumque mutationem aut compositionem in intelligendo habens.

CAP. XLVI. - QUOD DEUS PER NIHIL ALIUD INTELLIGIT QUAM PER SUAM ESSENTIAM.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 35, a. 1 ad 3; XII *Metaphys.* lect. 11; *Causis*, lect. 15; I, q. 14, a. 2; *Comp.* cap. 30 (60).

389. — Ex his autem quae supra ostensa sunt, evidenter apparet quod intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligat quam sua essentia.

390. — Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis: sicut forma cuiuslibet agentis principium est propriae operationis. Divina autem operatio intellectualis est eius essentia, ut ostensum est (cap. praec.). Esset igitur aliquid aliud divinae essentiae principium et causa si alia intelligibili specie quam sua essentia intellectus divinus intelligeret. Quod supra (cap. 13) ostensis repugnat.

391 — Adhuc. Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens actu: sicut per speciem sensibilem sensus actu sentiens. Comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum sicut actus ad potentiam. Si igitur intellectus divinus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam seipso, esset in potentia respectu alicuius. Quod esse non potest, ut supra (cap. 16) ostensum est.

392. — Amplius. Species intelligibilis in intellectu praeter essentiam eius existens esse accidentale habet: ratione cuius scientia nostra inter accidentia computatur. In Deo autem non potest aliquod esse accidens, ut supra (cap. 23) ostensum est. Igitur non est in intellectu eius aliqua species praeter ipsam divinam essentiam.

393. — Adhuc. Species intelligibilis similitudo est alicuius intellecti. Si igitur in intellectu divino sit aliqua intelligibilis species praeter essentiam ipsius, similitudo alicuius intellecti erit.

a) Aut igitur divinae essentiae: aut alterius rei. Ipsius quidem divinae essentiae non potest esse: quia sic divina essentia non esset intelligibilis per seipsam, sed illa species faceret eam intelligibilem.

b) Nec etiam potest esse in intellectu divino species alia praeter essentiam ipsius quae sit alterius rei similitudo. Illa enim similitudo imprimeretur ei ab aliquo. Non autem a seipso: quia sic idem esset agens et patiens; essetque aliquod agens quod non suam sed alterius similitudinem induceret patienti, et sic non *omne agens sibi simile ageret*. Nec ab alio: esset enim aliquod agens prius eo.

c) Ergo impossibile est quod in ipso sit aliqua species intelligibilis praeter ipsius essentiam.

394. — Praeterea. Intelligere Dei est eius

esse, ut ostensum est (cap. praec.). Si igitur intelligeret per aliquam speciem quae non sit sua essentia, esset per aliquod aliud a sua essentia. Quod est impossibile. Non igitur intelligit per aliquam speciem quae non sit sua essentia.

com o seu ser, como acima foi demonstrado (c. prec.). Por isso, se Deus tivesse a intelecção mediante uma espécie que não fosse a sua essência, tê-la-ia por meio de uma coisa distinta da sua essência, o que é impossível. Logo, Deus não tem a sua intelecção por meio de alguma espécie que não seja a sua essência.

CAP. XLVII. - Quod Deus intelligit perfecte seipsum.

Loci congr. - I *Sent.* dist. 35, a. 2: Sciendum tamen; dist. 43, q. 1, a. 1 ad 4; III, dist. 14, a. 2, q.la 1; *Causis*, lect. 13; *Verit.* q. 2, a. 2; I, q. 14, aa. 2-3; *Comp.* cap. 106 (213).

395. — Ex hoc autem ulterius patet quod ipse seipsum perfecte intelligit.

396. — Cum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. Unum est ut species intelligibilis perfecte rei intellectae conformetur. Aliud est ut perfecte intellectui coniungatur: quod quidem tanto fit amplius quanto intellectus in intelligendo maiorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia quae est species intelligibilis qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem; estque intellectui ipsius idem omnino. Seipsum igitur Deus perfectissime cognoscit.

397. — Adhuc. Res materialis intelligibilis efficitur per hoc quod a materia et materialibus conditionibus separatur. Quod ergo est per sui naturam ab omni materia et materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam. Sed omne intelligibile intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente. Ipse autem Deus intelligens est, ut probatum est (cap. 44). Igitur, cum sit immaterialis omnino, et sibi ipsi maxime sit unum, maxime seipsum intelligit.

398. — Item. Ex hoc aliquid actu intelligitur quod intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt. Divinus autem intellectus est semper intellectus in actu: nihil enim est in potentia et imperfectum in Deo. Essentia autem Dei secundum seipsam perfecte intelligibilis est, ut ex dictis patet. Cum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, ex dictis (cap. 45), manifestum est quod Deus perfecte seipsum intelligat: Deus enim est et suus intellectus et sua essentia.

399. — Adhuc. Omne quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo. Essentia autem divina est in Deo per modum intelligibilem: nam esse naturale Dei et esse intelligibile unum et idem est, cum esse suum sit suum intelligere (cap. 45). Deus igitur intelligit essentiam suam. Ergo seipsum: cum ipse sit sua essentia.

400. — Amplius. Actus intellectus, sicut et aliarum animae potentiarum, secundum obiecta distinguuntur. Tanto igitur erit perfectior intellectus operatio quanto erit perfectius intelligibile. Sed perfectissimum intelligibile est essentia divina: cum sit perfectissimus actus et prima veritas. Operatio autem intellectus divini est etiam nobilissima: cum sit ipsum esse divinum, ut ostensum est (cap. 45). Deus igitur seipsum intelligit.

CAPÍTULO XLVII
DEUS TEM PERFEITA INTELECÇÃO DE SI MESMO

1. Seguindo o raciocínio anterior, vê-se que Deus se conhece perfeitamente.

Com efeito, como o intelecto é conduzido para o objeto da intelecção por meio da espécie inteligível, a perfeição da operação intelectiva depende de duas condições: uma, que haja perfeita conformidade entre a espécie inteligível e a coisa conhecida; outra, que haja perfeita união entre a espécie e o intelecto, a qual será tanto maior quanto o for a eficácia do intelecto na intelecção. Ora, a essência divina, que é a espécie inteligível pela qual o intelecto divino conhece, identifica-se totalmente com Deus, e também é uma só coisa com o seu intelecto. Logo, Deus se conhece perfeitamente.

2. Além disso, a coisa imaterial faz-se inteligível porque é separada da matéria e das condições materiais. Por conseguinte, aquilo que por natureza está separado de toda a matéria e das condições materiais é por sua natureza inteligível. Mas todo inteligível é conhecido enquanto faz-se unidade em ato com o inteligente. Ora, Deus é inteligente, conforme foi acima assinalado (c. XLIV). Logo, por ser totalmente imaterial e ao máximo uno consigo mesmo, Deus tem em si a máxima intelecção.

3. Além disso, uma coisa é conhecida em ato pelo intelecto, porque o intelecto em ato e seu objeto em ato formam uma só realidade. Ora, o intelecto divino é sempre intelecto em ato, porquanto nada de imperfeito ou de potência há em Deus. Além disso, a essência divina é, em si mesma, perfeitamente inteligível, como se conclui do acima exposto. Por conseqüência, como o intelecto divino e a essência divina formam uma só coisa, como foi acima exposto (c. XLV), vê-se que Deus se conhece perfeitamente, porquanto Deus é seu próprio intelecto e a sua mesma essência.

4. Além disso, tudo que está em alguma coisa de modo inteligível é por ela conhecido. Ora, a essência divina está em Deus de modo inteligível, já que o ser natural e o ser inteligível de Deus constituem a mesma coisa única, porque o seu ser identifica-se com sua intelecção (c. XLV). Por conseguinte, Deus conhece a sua essência. Logo, conhece a si mesmo, porque identifica-se com a sua essência.

5. Além disso, os atos do intelecto, como os das demais potências da alma, distinguem-se segundo seus objetos. A operação do intelecto tanto será mais perfeita, quanto mais perfeito for o inteligível. Ora, a essência divina é o inteligível mais perfeito, sendo o ato perfeitíssimo e a primeira verdade. A operação do intelecto divino é também nobilíssima, pois identifica-se com o próprio ser divino, conforme foi acima demonstrado (c. XLV). Logo, Deus conhece-se a si mesmo.

6. Além disso, as perfeições de todas as coisas encontram-se em Deus em forma máxima. Ora, dentre as outras perfeições que descobrimos nas criaturas, a máxima é conhecer a Deus, porque a natureza intelectual, cuja perfeição está na intelecção, é superior às demais, e o inteligível mais nobre é Deus. Logo, Deus se conhece a si mesmo ao máximo.

7. Essa verdade é confirmada pela autoridade divina, pois diz o Apóstolo: *O espírito de Deus perscruta também as profundezas de Deus* (1 Cor 2,10).

401. — Adhuc. Rerum omnium perfectiones in Deo maxime inveniuntur (cap. 28). Inter alias autem perfectiones in rebus creatis inventas maxima est intelligere Deum: cum natura intellectualis aliis praemineat, cuius perfectio est intelligere; nobilissimum autem intelligibile Deus est. Deus igitur maxime seipsum intelligit.

402. — Hoc autem auctoritate divina confirmatur. Ait namque APOSTOLUS, I *Cor*. 2, 10, quod *Spiritus Dei scrutatur etiam profunda Dei*.

CAPÍTULO XLVIII
DEUS CONHECE PRIMEIRA E PROPRIAMENTE A SI MESMO

1. Do que acima foi exposto, resulta que primeira e propriamente Deus só conhece a si mesmo.

Efetivamente, primeira e propriamente só é conhecido pelo intelecto aquilo por meio de cuja espécie há intelecção, porque a operação é proporcional à forma, que é o princípio da operação. Ora, aquilo por meio de que Deus tem intelecção outra coisa não é que a sua essência, como foi acima demonstrado (c. XLVI). Logo, o que primeiro e propriamente é por ele conhecido não é senão ele mesmo.

2. Além disso, é impossível ter primeira e propriamente intelecção de muitas coisas, porque é impossível uma só operação estar simultaneamente terminada por muitos objetos. Ora, foi demonstrado que Deus, às vezes, se conheçe a si mesmo (c. prec.). Por isso, se primeiro e propriamente conhecesse outra coisa, seria necessário que o seu intelecto passasse da consideração de si mesmo para a consideração desta outra coisa, que é menos nobre que ele. Teríamos, assim, o intelecto divino mudando para pior, o que é impossível.

3. Além disso, as operações do intelecto distinguem-se entre si conforme os objetos. Por isso, se houver em Deus intelecção de si e de outra coisa como objeto principal, terá várias operações intelectuais. Por conseguinte, ou a sua essência estará dividida em várias, ou terá ele alguma operação intelectual que não se identifica com sua substância. Orá, foi argumentado (cc. XVIII, XXIII e XLV) que ambas as coisas são impossíveis. Resulta, pois, que, primeira e propriamente, a intelecção de Deus não se refere senão à sua essência.

4. Além disso, o intelecto, enquanto difere do objeto da intelecção, está em potência para este. Por conseguinte, se uma outra coisa é objeto da intelecção de Deus primeira e propriamente, resultaria estar ele em potência para essa outra coisa, o que é impossível, deduzido do acima exposto (c. XVI).

5. Além disso, o objeto da intelecção é a perfeição do inteligente, já porque o intelecto é perfeito enquanto tem em ato a intelecção, e porque isso fá-lo uno com o objeto da intelecção. Ora, se uma outra coisa for objeto primeiro da intelecção divina, ele será também algo mais perfeito e mais nobre que Deus, o que é impossível.

6. Além disso, a ciência do inteligente está integrada de muitas coisas que conhece. Por isso, se muitas cois

CAP. XLVIII. - QUOD DEUS PRIMO ET PER SE SOLUM SEIPSUM COGNOSCIT.

LOCI CONGR. - *Nom*. VII, lect. 3 (725); *Verit*. q. 2, a. 3 ad 5; I q. 14, a. 5 ad 3; XII *Metaphys*. lect. 11 (2611-2614); *Comp*. cap. 30 (60).

403. — Ex praemissis autem apparet quod Deus primo et per se solum seipsum cognoscit.

404. — Illa enim solum res est primo et per se ab intellectu cognita cuius specie intelligit: operatio enim formae quae est operationis principium proportionatur. Sed id quo Deus intelligit nihil est aliud quam sua essentia, ut probatum est (cap. 46). Igitur intellectum ab ipso primo et per se nihil est aliud quam ipsemet.

405. — Adhuc. Impossibile est simul multa primo et per se intelligere: una enim operatio non potest simul multis terminari. Deus autem seipsum quandoque intelligit, ut probatum est (cap. praec.). Si igitur intelligat aliquid aliud quasi primo et per se intellectum, oportet quod intellectus eius mutetur de consideratione < sui > in considerationem illius. Illud autem est eo ignobilius. Sic igitur intellectus divinus mutatur in peius. Quod est impossibile.

406. — Amplius. Operationes intellectus distinguuntur penes obiecta. Si igitur Deus intelligit se et aliud a se quasi principale obiectum, habebit plures operationes intellectuales. Ergo vel sua essentia erit in plura divisa: vel aliquam operationem intellectualem habebit quae non est sua substantia. Quorum utrumque impossibile esse monstratum est (capp. 18, 23, 45). Restat igitur nihil a Deo esse cognitum quasi primo et per se intellectum, nisi suam essentiam.

407. — Item. Intellectus, secundum quod est differens a suo intellecto, est in potentia respectu illius. Si igitur aliquid aliud sit intellectum a Deo primo et per se, sequetur quod ipse sit in potentia respectu alicuius alterius. Quod est impossibile, ut ex dictis (cap. 16) patet.

408. — Praeterea. Intellectum est perfectio intelligentis: secundum enim hoc intellectus perfectus est quod actu intelligit; quod quidem est per hoc quod est unum cum quod intelligitur. Si igitur aliquid aliud a Deo sit primo intellectum ab ipso, erit aliquid aliud perfectio ipsius, et eo nobilius. Quod est impossibile.

409. — Amplius. Ex multis intellectis intelligentis scientia integratur. Si igitur sunt

multa scita a Deo quasi principaliter cognita et per se, sequitur quod scientia Dei sit ex multis composita. Et sic vel erit divina essentia composita: vel scientia erit accidens Deo. Quorum utrumque impossibile esse ex dictis (capp. 18, 23, 45) manifestum est. Relinquitur igitur quod id quod est primo et per se intellectum a Deo, nihil est aliud quam sua substantia.

410. — Adhuc. Operatio intellectualis speciem et nobilitatem habet secundum id quod est per se et primo intellectum: cum hoc sit eius obiectum. Si igitur Deus aliud a se intelligeret quasi per se et primo intellectum, eius operatio intellectualis speciem et nobilitatem haberet secundum id quod est aliud ab ipso. Hoc autem est impossibile: cum sua operatio sit eius essentia, ut ostensum est (cap. 45). Sic igitur impossibile est quod intellectum a Deo primo et per se sit aliud ab ipso.

fossem conhecidas por Deus primeira e propriamente, concluir-se-ia daí que a ciência de Deus seria composta de muitos objetos. Assim sendo, ou a essência divina é composta, ou a ciência é acidente em Deus. Contudo, ambas essas coisas são impossíveis, deduzido do acima demonstrado (cc. XVIII, XXXIII, XLV). Resulta, portanto, que aquilo que é primeira e propriamente conhecido por Deus não é senão a sua substância.

7. Além disso, a operação intelectiva tem a espécie e a nobreza daquilo que primeiro e propriamente é conhecido, por ser este o objeto da intelecção. Por isso, caso tivesse Deus própria e primeiramente intelecção de coisa distinta dele, sua operação intelectual teria espécie e nobreza daquilo que não é ele. Ora, isto é impossível, porque a operação divina se identifica com a essência divina, conforme foi acima demonstrado (c. XLV). Logo, é impossível aquilo de que Deus tem primeira e propriamente a intelecção ser uma coisa diversa dele.

CAP. XLIX. - Quod Deus cognoscit alia a se.

Loci congr. - I *Sent.* dist. 35, a. 2; *Nom.* VII, lect. 3 (722, 724, 726); *Verit.* q. 2, a. 3; I, q. 14, a. 5; XII *Metaphys.* lect. 11 (2615); *Subst.* cap. 14 (120-123).

411. — Ex hoc autem quod seipsum cognoscit primo et per se, quod alia a se in seipso cognoscat ponere oportet.

412. — Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae: unde et *scire dicimur unumquodque cum causam cognoscimus*. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat.

413. — Adhuc. Omnis effectus in sua causa aliqualiter praeexistit similitudo: cum *omne agens agat sibi simile*. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, cum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter. Quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a se in seipso intelligit.

414. — Amplius. Quicumque cognoscit perfecte rem aliquam, cognoscit omnia quae de re illa vere possunt dici et quae ei conveniunt secundum suam naturam. Deo autem secundum suam naturam convenit quod sit aliorum causa. Cum igitur perfecte seipsum cognoscat, cognoscit se esse causam. Quod esse non potest nisi cognoscat aliqualiter causatum. Quod est aliud ab ipso: nihil enim sui ipsius causa est. Ergo Deus cognoscit alia a se.

415. — Colligentes igitur has duas conclusiones (cfr. cap. praec.), apparet Deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa.

416. — Quam quidem veritatem expresse Dionysius tradit, in VII cap. *de Div. Nom.* dicens: *Non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum unam causae continentiam scit omnia.* Et infra: *Divina sapientia seipsam cognoscens* scit alia.

CAPÍTULO XLIX
DEUS CONHECE AS COISAS DIVERSAS DE SI

1. Porque Deus se conhece primeira e propriamente, é preciso admitir que Deus conhece em si mesmo as coisas que não são ele.

Pois bem, conhece-se o efeito pelo conhecimento da causa, donde dizermos que *conhecemos uma coisa quando lhe conhecemos a causa* (I Analíticos Posteriores 2, 71b; Cmt 4, 31s). Ora, Deus é, pela sua essência, causa de ser das coisas. Portanto, conhecendo totalmente a sua essência, é de se afirmar que conhece também as outras coisas.

2. Além disso, a semelhança de todo efeito preexiste de algum modo na sua causa, porque o *agente obra o semelhante a si* (cf. supra c XLVI, n. 1). Ora, tudo que está em alguma coisa, nela está segundo o modo dessa coisa. Por isso, se Deus é causa de algumas coisas, sendo ele por natureza inteligente, a semelhança da coisa causada está em Deus de modo inteligível e por ele é conhecida por intelecção. Logo, Deus tem na intelecção de si mesmo o conhecimento das coisas que não são ele.

3. Além disso, quem conhece perfeitamente uma coisa, conhece tudo o que dela verdadeiramente pode-se afirmar e, ainda, tudo o que lhe convém segundo a natureza. Ora, segundo a sua natureza, convém a Deus ser causa das coisas. Por isso, como conhece perfeitamente a si mesmo, conhece-se como causa. Mas isso não pode ser sem que conheça de alguma maneira o causado. Este será diverso dele, visto nenhuma coisa ser causa de si mesma. Logo, Deus conhece as coisas que não são ele.

4. Resumindo, pois, a conclusão deste e do capítulo anterior, vemos que Deus conhece primeira e propriamente a si mesmo e às outras coisas; estas, porém, enquanto vistas na essência divina.

5. Essa verdade é expressamente ensinada por Dionísio, quando escreve: *Deus não conhece as coisas singulares por visão, mas as conhece todas por contidas em sua causa* (Os Nomes Divinos 7, PG 3, 869C); e mais adiante: *A sabedoria divina conhecendo a si mesma, conhece as outras coisas.*

6. Vê-se também que a autoridade da Sagrada Escritura aprova essa sentença, lendo-se nos Salmos que Deus *olhou do alto do seu santuário* (Sl 101, 20), como se da sua própria celsitude visse as outras coisas.

CAPÍTULO L
DEUS TEM CONHECIMENTO PRÓPRIO DE TODAS AS COISAS

1. Como alguns afirmaram que Deus não tem senão um conhecimento universal das coisas, conhecendo-as enquanto entes, pois conhece a natureza do ser pelo conhecimento de si mesmo, resta demonstrar que Deus conhece todas as coisas como distintas entre si, e distintas do próprio Deus, o que equivale dizer que conhece as coisas nas razões próprias das mesmas.

2. Para demonstração desta tese, deve-se supor ser Deus a causa de todos os entes. o que já, de algum modo, resulta do que foi acima exposto (c.XIII), e adiante será mais plenamente demonstrado (l. II c. XV). Sendo assim, nada há em qualquer coisa que por ele não tenha sido mediata ou imediatamente causado. Ora, conhecida a causa, conhece-se o seu efeito. Portanto, o que há em qualquer coisa pode ser conhecido sendo Deus conhecido, bem como todas as causas intermediárias existentes entre Deus e as coisas. Com efeito, Deus conhece-se a si mesmo e a todas as causas intermediárias existentes entre ele e qualquer coisa. Que Deus se conhece perfeitamente, já foi acima provado (c. XLVII). Conhecendo-se a si mesmo, conhece o que dele procede imediatamente; conhecido isso, conhece também o que disso imediatamente procede, e assim sucessivamente conhece todas as causas intermediárias, até o último efeito. Logo, Deus conhece tudo o que há nas coisas. Ora, isso significa conhecimento próprio e completo da coisa, isto é, o conhecer de tudo o que de próprio e de comum nela há. Logo, Deus tem conhecimento próprio das coisas, enquanto umas são distintas das outras.

3. Além disso, tudo o que opera pelo intelecto tem conhecimento da coisa que produz segundo o conceito próprio do efeito, pois o conhecimento do operante determina a forma do efeito. Ora, Deus, pelo intelecto, é causa das coisas, porque o seu ser identifica-se com sua intelecção, e cada coisa opera conforme estiver em ato. Logo, Deus conhece propriamente o seu efeito enquanto distinto dos outros.

4. Além disso, a distinção das coisas não pode ser casual, porque tem ordem fixa. Convém, pois, que a distinção das coisas provenha de alguma causa. Mas não pode provir de uma causa que opere por intenção, pois a natureza é determinada para um só fim e, dessa maneira, a intenção de uma coisa que opere por necessidade natural não poderá dirigir-se para muitas coisas distintas entre si. Resta, pois, afirmar que a distinção das coisas provém da intenção de uma causa cognoscitiva. Ora, vê-se ser próprio do intelecto considerar a distinção das coisas. Por isso, Anaxágoras afirma ser o intelecto o princípio da distinção (VIII Física 1, 250b; Cmt 1, 969: 9, 265b; Cmt 20, 1139). Ora, a distinção universal das coisas não pode provir da intenção de uma

417. — Cui etiam sententiae attestari videtur SCRIPTURAE SACRAE auctoritas. Nam in *Psalmo* de Deo dicitur: *Prospexit de excelso sancto suo*, quasi de seipso excelso alia videns.

CAP. L. - QUOD DEUS HABET PROPRIAM COGNITIONEM DE OMNIBUS REBUS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 35, a. 3; *Verit.* q. 2, a. 4; *Pot.* q. 6, a. 1: Secundum autem...; *Causis* lect. 10; I, q. 14, a. 6.

418. — Quia vero QUIDAM dixerunt quod Deus de aliis rebus non habet cognitionem nisi universalem, utpote cognoscens ea inquantum sunt entia, ex hoc quod naturam essendi cognoscit per cognitionem sui ipsius; restat ostendendum quod Deus cognoscit omnes alias res prout ab invicem sunt distinctae et a Deo. Quod est cognoscere res secundum proprias rationes earum.

419. — Ad huius autem ostensionem, Deum esse causam omnis entis supponatur: quod et ex supra (cap. 13) dictis aliquatenus patet, et infra (*lib.* II, cap. 15) plenius ostendetur. Sic igitur nihil in aliqua re esse potest quod non sit ab eo causatum vel mediate vel immediate. Cognita autem causa, cognoscitur eius effectus. Quicquid igitur est in quacumque re potest cognosci cognito Deo et omnibus causis mediis quae sunt inter Deum et res. Sed Deus seipsum cognoscit et omnes causas medias quae sunt inter ipsum et rem quamlibet. Quod enim seipsum perfecte cognoscat, iam ostensum est (cap. 47). Seipso autem cognito, cognoscit quod ab ipso immediate est. Quo cognito, cognoscit iterum quod ab illo immediate est: et sic de omnibus causis mediis usque ad ultimum effectum. Ergo Deus cognoscit quicquid est in re. Hoc autem est habere propriam et completam cognitionem de re, cognoscere scilicet omnia quae in re sunt, communia et propria. Deus ergo propriam de rebus cognitionem habet, secundum quod sunt ab invicem distinctae.

420. — Adhuc. Omne quod agit per intellectum, habet cognitionem de re quam agit secundum propriam facti rationem: quia cognitio facientis determinat formam facto. Deus autem causa est rerum per intellectum: cum suum esse sit suum intelligere, unumquodque autem agit inquantum est actu. Cognoscit igitur causatum suum proprie, secundum quod est distinctum ab aliis.

421. — Amplius. Rerum distinctio non potest esse a casu: habet enim ordinem certum. Oportet ergo ex alicuius causae intentione distinctionem in rebus esse. Non autem ex intentione alicuius causae per necessitatem naturae agentis: quia natura determinatur ad unum, et sic nullius rei per naturae necessitatem agentis intentio potest esse ad multa inquantum distincta sunt. Restat ergo quod distinctio in rebus provenit ex intentione alicuius causae cognoscentis. Videtur autem intellectus proprium esse rerum distinctionem considerare: unde et ANAXAGORAS distinctionis principium intellectum dixit. Universalis autem rerum distinctio non potest esse ex intentione ali-

cuius causarum secundarum: quia omnes huiusmodi causae sunt de universitate causatorum distinctorum. Est igitur hoc primae causae, quae per seipsam ab omnibus aliis distinguitur, intendere distinctionem omnium rerum. Deus igitur cognoscit res ut distinctas.

422. — Item. Quicquid Deus cognoscit, perfectissime cognoscit: est enim in eo omnis perfectio sicut in simpliciter perfecto, ut supra (cap. 28) ostensum est. Quod autem cognoscitur in communi tantum, non perfecte cognoscitur: ignorantur enim ea quae sunt praecipua illius rei, scilicet ultimae perfectiones, quibus perficitur proprium esse eius; unde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu. Si igitur Deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia in universali, oportet quod etiam propriam habeat cognitionem de rebus.

423. — Adhuc. Quicumque cognoscit naturam aliquam, cognoscit per se accidentia illius naturae. Per se autem accidentia entis, inquantum est ens, sunt *unum* et *multa*, ut probatur in IV *Metaph.* Deus igitur, si cognoscendo essentiam suam cognoscit in universali naturam entis, sequitur quod cognoscat multitudinem. Multitudo autem sine distinctione intelligi non potest. Intelligit igitur res prout sunt ab invicem distinctae.

424. — Amplius. Quicumque cognoscit perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa haberi potest: sicut qui cognoscit albedinem, scit quod recipit magis et minus. Sed ex diverso modo essendi constituuntur diversi gradus entium. Si igitur Deus cognoscendo se cognoscit naturam universalem entis; non autem imperfecte, quia ab eo omnis imperfectio longe est, ut supra (cap. 28) probatum est: oportet quod cognoscat omnes gradus entium. Et sic de rebus aliis a se habebit propriam cognitionem.

425. — Praeterea. Quicumque cognoscit perfecte aliquid, cognoscit omnia quae sunt in illo. Sed Deus cognoscit seipsum perfecte. Ergo cognoscit omnia quae sunt in ipso secundum potentiam activam. Sed omnia secundum proprias formas sunt in ipso secundum potentiam activam: cum ipse sit omnis entis principium. Ipse igitur habet cognitionem propriam de omnibus rebus.

426. — Adhuc. Quicumque scit naturam aliquam, scit an illa natura sit communicabilis: non enim animalis naturam sciret perfecte qui nesciret eam pluribus communicabilem esse. Divina autem natura communicabilis est per similitudinem. Scit ergo Deus quot modis eius essentiae aliquid simile esse potest. Sed ex hoc sunt diversitates formarum quod divinam essentiam res diversimode imitantur: unde Philosophus formam naturalem *divinum quoddam* nominat. Deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas.

427. — Praeterea. Apud homines et alios cognoscentes habetur cognitio de rebus prout

das causas segundas, porque todas estas pertencem à universalidade dos efeitos distintos entre si. Logo, a distinção de todas as coisas pertence à intenção da primeira causa, a qual, por si mesma, é distinta de todas as outras. Conseqüentemente, Deus conhece as coisas como distintas.

5. Além disso, tudo quanto Deus conhece, conhece perfeitissimamente, já que toda perfeição encontra-se nele como simplesmente perfeita, conforme anteriormente demonstrou-se (c. XXVIII). Ora, o que se conhece apenas em comum não se conhece perfeitamente, pois dessa coisa são privados os elementos principais, isto é, suas últimas perfeições, pelas quais completa o seu próprio ser. Assim, em tal conhecimento, mais se conhece a coisa em potência do que em ato. Por conseguinte, se Deus, conhecendo a sua essência, conhece tudo em comum, necessário será ter também conhecimento próprio das coisas.

6. Além disso, quem conhece uma natureza conhece-lhe os acidentes próprios. Ora, os acidentes próprios do ente enquanto ente são o uno e o múltiplo, como demonstrou Aristóteles (IV Metafísica 2, 1003b; Cmt 2, 548ss). Portanto, se Deus, ao conhecer sua própria essência, conhece em comum a natureza entitiva, resulta em conhecer a multiplicidade. Ora, não se pode conhecer a multiplicidade sem a distinção. Logo, Deus conhece as coisas como distintas entre si.

7. Além disso, quem conhece perfeitamente uma natureza universal conhece o modo pelo qual ela pode ser possuída. Assim, por exemplo, quem conhece a brancura, sabe que ela admite graduação de mais e de menos. Ora, os diversos graus nos entes são constituídos pelos diversos modos de ser. Por isso, se Deus, no conhecimento de si mesmo, conhece a natureza universal entitiva, e não imperfeitamente, porque a imperfeição está fora dele, como já foi argumentado (c. XXVIII), necessário se faz conhecer todos os graus entitativos. Assim sendo, terá conhecimento próprio das coisas que não são ele.

8. Além disso, quem conhece uma coisa perfeitamente, conhece tudo o que nela há. Ora, Deus perfeitamente se conhece a si mesmo. Logo, conhece tudo o que está em si enquanto potência ativa. Ora, todas as coisas, segundo a sua própria forma, nele estão enquanto potência ativa, porque ele é o princípio de todos os entes. Logo, Deus tem conhecimento próprio de todas as coisas.

9. Além disso, quem conhece uma natureza sabe se ela é comunicável ou não, pois, exemplificando, não conheceria a natureza animal perfeitamente, quem ignorasse que ela é comunicável a vários indivíduos. Ora, a natureza divina é comunicável por semelhança, pois Deus sabe de quantos modos uma coisa pode ser semelhante à sua essência. Ora, a diversidade das formas vem de as coisas imitarem diversamente a natureza divina, razão por que o Filósofo diz ser a forma natural *algo divino* (I Física 9, 192a; Cmt 15, 135). Logo, Deus conhece as coisas segundo as formas delas.

10. Além disso, nos homens e nos outros entes dotados de conhecimento há conhecimento das coisas

como distintas umas das outras, na sua multiplicidade. Por isso, caso Deus não conhecesse as coisas na sua distinção, resultaria ser ignorantíssimo, como o é para os que pensam não conhecer Deus a luta, que por todos é conhecida, o que o Filósofo julga inconveniente (I Sobre a Alma 5, 410b; Cmt 12, 186; III Metafísica 4, 1000b; Cmt 11, 476).

11. Também a autoridade das Escrituras Canônicas instrue-nos sobre isso, quando afirma: *Viu Deus todas as coisas que fizera, e que eram muito boas* (Gn 1, 31); *Não há criatura alguma oculta à sua face, mas todas as coisas são nuas e patentes aos seus olhos* (Hb 4, 13).

CAPÍTULOS LI e LII (a)
RAZÕES PARA INVESTIGAR COMO ESTÁ NO INTELECTO DIVINO A MULTIPLICIDADE DE SERES POR DEUS CONHECIDOS

1. Mas, para que a multiplicidade de objetos da intelecção não introduza composição no intelecto divino, importa investigar o modo pelo qual esses objetos são muitos.

Com efeito, essa multiplicidade de objetos na intelecção não pode ser entendida como se tivessem em Deus um ser distinto. Portanto, eles identificar-se-iam com a essência divina e, assim, introduzir-se-ia alguma pluralidade em tal essência, o que acima já foi afastado de muitos modos (cc. XVIII, XX, XLII); ou seriam acrescidos à essência divina e, assim, haveria em Deus acidente, o que também já foi anteriormente demonstrado ser impossível (c. XXIII).

Nem se pode, tampouco, afirmar que essas formas inteligíveis existam de per si. Aliás, parece que isso foi afirmado por Platão, ao estabelecer as idéias, para evitar o sobredito inconveniente (cf. Platão, Fédon 48, 99). Porém, se as formas naturais não podem existir sem a matéria, tampouco podem ser objeto de intelecção sem ela.

2. Mas, mesmo que se admitisse essa tese, isso não bastaria para afirmar que Deus tem intelecção da multiplicidade das coisas. De fato, como essas formas estão fora da essência de Deus, seguir-se-ia que sua perfeição na intelecção dependeria de outro, se sem elas Deus não pudesse ter intelecção da multiplicidade das coisas, o que, no entanto, é exigido pela perfeição do seu intelecto. Por conseguinte, também a sua perfeição no ser dependeria de outro, visto identificar-se seu ser com sua intelecção. Mas o contrário já foi demonstrado acima (c. XIII).

3. Além disso, como tudo o que existe fora da essência divina é causado por Deus, conforme será visto adiante (l. II, c. XV), é necessário que as sobreditas formas, se estão fora de Deus, sejam por ele causadas. Ora, Deus é a causa das coisas por meio do intelecto, como será visto adiante (l. II, c. XXIII e XXIV). Logo, pela ordem da natureza requer-se que Deus conheça es-

(a) No manuscrito os dois capítulos encontram-se uinidos.

in sua multitudine sunt ab invicem distinctae. Si igitur Deus res in sua distinctione non cognoscit, sequitur ipsum *insipientissimum esse:* sicut et illis qui ponebant Deum non cognoscere *litem,* quam omnes cognoscunt; quod pro inconvenienti habet Philosophus, in I *de Anima* et in III *Metaphysicae*.

428. — Hoc etiam auctoritate SCRIPTURAE canonicae edocemur. Dicitur namque *Gen.* 1, 31: *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.* Et *Heb.* 4, 13: *non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius: omnia nuda et aperta sunt oculis eius.*

CAP. LI ET LII. - RATIONES AD INQUIRENDUM QUALITER MULTITUDO INTELLECTORUM SIT IN INTELLECTU DIVINO.

LOCI CONGR. - *Nom.* V, lect. 3 (664, 667); XI, lect. 4 (931, 933); *Causis*, lect. 2-10; *Verit.* q. 3, a. 2: Dicendum quod quidam; I *Metaphys.* lect. 10 (154-155); 15 (233); XII, lect. 11 (2614); *Subst.* cap. 1 (45-49); 4 (61); 11 (107); 14 (124-127).

429. — SED ne multitudo intellectorum in intellectum divinum compositionem inducat, investigandus est modus quo ista intellecta sint multa.

430. — Non autem haec multitudo sic intelligi potest quasi multa intellecta habeant esse distinctum in Deo. Ista enim intellecta aut essent idem quod essentia divina: et sic in essentia Dei poneretur aliqua multitudo, quod supra (capp. 18, 20, 42) multipliciter est remotum. Aut essent superaddita essentiae divinae: et sic esset in Deo aliquod accidens, quod supra (cap. 23) impossibile esse ostendimus.

431. — Nec iterum potest poni huiusmodi formas intelligibiles per se existere: quod PLATO, praedicta inconvenientia vitans, videtur posuisse, introducendo *ideas*. Nam formae rerum naturalium sine materia existere non possunt: cum nec sine materia intelligantur.

432. — Quod etiam si poneretur, nec hoc sufficeret ad ponendum Deum intelligere multitudinem. Nam cum formae praedictae sint extra Dei essentiam, si sine his Deus multitudinem rerum intelligere non posset, quod ad perfectionem sui intellectus requiritur, sequeretur quod sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret: et per consequens in essendo, cum suum esse sit suum intelligere. Cuius contrarium supra (cap. 13) ostensum est.

433. — Item. Cum omne quod est praeter essentiam suam sit causatum ab eo, ut infra (*lib.* II, cap. 15) ostendetur, necesse est, si formae praedictae extra Deum sunt, ab eo causatas esse. Ipse autem est causa rerum per intellectum, ut infra (*lib.* II, capp. 23, 24) ostendetur. Ergo Deum intelligere huiusmodi intelligibilia praeexigitur ordine naturae ad hoc quod huiusmodi intelligibilia

sint. Non igitur per hoc Deus intelligit multitudinem quod intelligibilia multa per se existunt extra eum.

434. — Adhuc. Intelligibile in actu est intellectus in actu: sicut et sensibile in actu est sensus in actu. Secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia, sicut et in sensu patet: nam neque visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cum visus informatur visibilis specie, ut sic ex visu et visibili unum fiat. Si igitur intelligibilia Dei sunt extra intellectum ipsius, sequetur quod intellectus suus sit in potentia, et similiter intelligibilia ipsius. Et sic indigebit aliquo reducente in actu. Quod est impossibile: nam hoc esset eo prius.

435. — Praeterea. Intellectum oportet esse in intelligente. Non igitur sufficit ponere formas rerum per se existentes extra intellectum divinum ad hoc quod Deus multitudinem rerum intelligat, sed oportet quod sint in ipso intellectu divino.

436. — (*Capitulum LII*) — Ex eisdem etiam rationibus apparet quod non potest poni quod multitudo intelligibilium praedictorum sit in aliquo alio intellectu praeter divinum, vel animae vel angeli sive intelligentiae.

437. — Nam sic intellectus divinus, quantum ad aliquam suam operationem, dependeret ab aliquo posteriori intellectu. Quod etiam est impossibile.

438. — Sicut etiam res in se subsistentes a Deo sunt, ita et quae rebus insunt. Unde et ad esse praedictorum intelligibilium in aliquo posteriorum intellectuum praeexigitur intelligere divinum, per quod Deus est causa.

439. — Sequetur etiam intellectum divinum esse in potentia: cum sua intelligibilia non sint ei coniuncta.

440. — Sicut etiam unicuique est proprium esse, ita et propria operatio. Non igitur esse potest ut per hoc quod aliquis intellectus ad operandum disponitur, alius operationem intellectualem exequatur, sed ipsemet intellectus apud quem dispositio invenitur: sicut unumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius. Per hoc igitur quod intelligibilia multa sunt apud aliquem secundorum intellectuum, non poterit esse quod intellectus primus multitudinem cognoscat.

CAP. LIII. - Solutio praemissae dubitationis.

Loci congr. - I *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 3; *Nom.* V, lect. 3 (669); XI, lect. 4 (934-938); XII *Metaphys.* lect. 11 (2615); *Causis*, lect. 6; *Verit.* q. 3, a. 2: Modus autem pluralitatis...; *Pot.* q. 3, a. 16 ad 23; *Subst.* cap. 14 (124-127).

441. — Praemissa autem dubitatio faciliter solvi potest, si diligenter inspiciatur qualiter res intellectae in intellectu existant.

442. — Et ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile, procedamus, considerandum est quod

tes inteligíveis para que eles existam. Logo, Deus não tem intelecção da multiplicidade pelo fato de existirem fora dele muitas coisas de per si.

4. Além disso, o inteligível em ato identifica-se com o intelecto em ato, do mesmo modo que o sensível em ato é o sentido em ato (cf. III Sobre a Alma 2, 425b-426a; Cmt 2, 590ss). Mas, na medida em que o inteligível distingue-se do intelecto, ambos estão em potência, o que se verifica também no sentido; porque nem a vista vê em ato, nem o visível é visto em ato, senão quando a vista é informada pela espécie do objeto visível, de modo a formarem uma só coisa, a vista e o visível. Sendo assim, se os inteligíveis de Deus estão fora do seu intelecto, segue-se que o seu intelecto está em potência e, semelhantemente, os seus inteligíveis. Nesse caso necessitaria de algo que o induzisse de potência a ato, o que se manifestaria impossível, porquanto seria anterior a ele.

5. Além disso, é necessário que o objeto da intelecção esteja no intelecto. Conseqüentemente, não basta admitir as formas das coisas existentes de per si fora do intelecto divino, para que Deus tenha intelecção da multiplicidade das coisas, sendo necessário elas estarem no próprio intelecto divino.

6. (c. LII). As mesmas razões expostas mostram também que não é possível admitir-se que a multiplicidade dos inteligíveis esteja em algum outro intelecto que o divino, quer ele seja o da alma, o do anjo, ou o da inteligência. Com efeito, nesse caso, o intelecto divino dependeria, em alguma das suas operações, de um intelecto posterior, o que é também impossível.

7. Além disso, do mesmo modo que as coisas subsitentes provêm de Deus, assim, também, tudo o que está nas coisas. Por isso, a presença dos sobreditos inteligíveis em algum dos intelectos posteriores requer também e anteriormente a intelecção divina, pela qual Deus tudo causa.

8. Além disso, seguir-se-ia que o intelecto divino estaria em potência, por não lhe estarem unidos os seus inteligíveis.

9. Por fim, assim como cada coisa tem o seu próprio ser, tem também a sua própria operação. Por conseguinte, não é possível que, quando um intelecto dispõe-se a operar, um outro execute a sua operação intelectual, mas esse mesmo intelecto deve fazê-lo, pois nele está a disposição, do mesmo modo que cada coisa é por sua essência e não pela de outro. Logo, resulta impossível que o primeiro intelecto conheça a multiplicidade pelo fato de muitos inteligíveis estarem em alguns dos intelectos segundos.

CAPÍTULO LIII
SOLUÇÃO DA DÚVIDA PROPOSTA

1. A sobredita dúvida pode-se facilmente resolver, observando-se cuidadosamente como os objetos da intelecção estão no intelecto.

Para passarmos de nosso intelecto para o conhecimento do intelecto divino, na medida do possível, deve-se considerar que a coisa exterior que nos é co-

nhecida não existe no nosso intelecto segundo a sua própria natureza, mas a sua espécie deve estar em nosso intelecto pois por ela este faz-se em ato.

Ora, estando o intelecto em ato por meio dessa espécie, como por sua própria forma, tem ele intelecção da própria coisa. Não, porém, como se a intelecção fosse uma ação transitiva para o objeto, como, por exemplo, o aquecimento passa para o aquecido, mas como uma ação que permanece no sujeito inteligente e que tem relação com a coisa conhecida. Isso porque a dita espécie que, como forma, é o princípio da ação intelectual, também é semelhante ao objeto.

Importa considerar, após, que o intelecto, informado pela espécie da coisa, forma em si mesmo pela intelecção uma certa noção da coisa concluída, que é o conceito da mesma, significado pela definição. E isso é necessário porque o intelecto tem indiferentemente a intelecção da coisa ausente ou presente, no que o intelecto e a imaginação convêm. Mas o intelecto tem algo a mais, porque conhece a coisa enquanto separada das condições materiais, sem ás quais ela não existe na natureza. Isso não seria possível se o intelecto não formasse para si a referida intenção.

Porém, essa intenção intelectualizada, por ser como o termo da operação inteligível, é diversa da espécie inteligível que põe o intelecto em ato e que deve ser considerada como o princípio da operação inteligente, embora ambas sejam semelhança do objeto da intelecção. Pelo fato que a espécie inteligível, forma do intelecto e princípio da intelecção, é semelhança da coisa exterior, resulta que o intelecto forma uma intenção semelhante àquela coisa, porque *cada coisa opera segundo aquilo que é.* E porque a intenção intelectual é semelhante a alguma coisa, resulta que o intelecto, ao formar essa intenção, tem intelecção daquela coisa.

2. O intelecto divino, porém, não conhece mediante alguma outra espécie, mas só pela sua essência, como acima foi demonstrado (c. XLVI), embora a sua essência seja semelhante a todas as coisas (c. XXIX). Disto resulta que a concepção do intelecto divino, enquanto tem intelecção de si, que é o seu Verbo, não somente é semelhança do próprio Deus, objeto da sua intelecção, como também de todas as coisas, das quais a essência divina é semelhança. Assim, pois, por uma espécie inteligível, que é a essência divina, e por uma só intenção intelectual, que é o Verbo divino, é possível Deus ter intelecção de muitas coisas.

CAPÍTULO LIV
COMO A ESSÊNCIA DIVINA, UNA E SIMPLES, É SEMELHANÇA PRÓPRIA DE TODOS OS INTELIGÍVEIS

1. No entanto, pode parecer ainda difícil ou impossível que uma só e mesma realidade simples, como é a substância divina, seja a razão própria ou a semelhança de várias coisas.

Com efeito, como a distinção das várias coisas provém da sua forma própria, é necessário que, se uma

res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu per huiusmodi speciem sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam. Non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in intelligente: sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius.

443. — Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret.

444. — Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia *quale est unumquodque, talia operatur.* Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat.

445. — Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra (cap. 46) ostensum est. Sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum (cap. 29). Per hoc ergo sequitur quod conceptio intellectus divini, prout seipsum intelligit, quae est verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina essentia similitudo. Sic ergo per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi.

CAP. LIV. - QUALITER DIVINA ESSENTIA UNA ET SIMPLEX SIT PROPRIA SIMILITUDO OMNIUM INTELLIGIBILIUM.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 36, q. 2, aa. 2-3; *Nom.* V, lect. 3; *Causis*, lect. 20; *Verit.* q. 3, a. 2; *Pot.* q. 1, a. 5 ad 10, ad 11; q. 3, a. 16 ad 12, ad 14; *Quodlib.* IV, q. 1 (70); *Ioan.* XII, lect. 8 (1723); I, q. 15, aa. 2-3; q. 44, a. 3; q. 47, a. 1 ad 2; *Resp. art. CVIII*, q. 66 (893), q. 67 (894).

446. — SED rursus difficile vel impossibile alicui videri potest quod unum et idem simplex, ut divina essentia, sit propria ratio sive similitudo diversorum.

447. — Nam, cum diversarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum,

quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri necesse est ut dissimile inveniatur. Secundum vero quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet ea similitudinem unam habere, sicut homo et asinus inquantum sunt animalia. Ex quo sequetur quod Deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem: nam secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, sicut et calefactio secundum modum caloris; similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur. Oportet igitur, si Deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse sit propria ratio singulorum. Quod qualiter sit investigandum est.

448. — Ut enim PHILOSOPHUS dicit, in VIII *Metaph.*, formae et definitiones rerum, quae eas significant, sunt similes numeris. Nam in numeris, una unitate addita vel subtracta, species numeri variatur: ut patet in binario et ternario. Similiter autem est et in definitionibus: nam una differentia addita vel subtracta variat speciem; substantia enim sensibilis absque *rationali*, et *rationali* addito, specie differt.

449. — In his autem quae in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura. Nam ea quae ad esse alicuius rei requiruntur illius rei natura divisa esse non patitur: non enim remanebit animalis natura si a corpore anima subtrahatur. Intellectus vero ea quae sunt in esse coniuncta, interdum disiunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit. Et per hoc in ternario potest considerare binarium tantum; et in animali rationali id quod est sensibile tantum. Unde intellectus id quod plura complectitur potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta; et similiter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum. Similiter etiam in homine accipere potest proprium exemplar animalis irrationalis inquantum huiusmodi, et singularum specierum eius, nisi aliquas differentias adderent positivas.

450. — Propter hoc quidam philosophus, CLEMENS nomine, dixit quod *nobiliora in entibus* sunt minus nobilium *exemplaria*.

451. — Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra (cap. 31) ostensum est. Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum id quod aliquid ponit, est perfectio quaedam: non autem imperfectionem includit nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentiam imi-

for semelhante à outra, pela sua forma própria, seja dissemelhante de uma outra. Mas se as coisas diversas tiverem algo de comum, nada proíbe que tenham alguma semelhança, como, por exemplo, o homem e o asno, enquanto são animais. Disso resultaria que Deus não teria conhecimento próprio das coisas, mas, comum, pois a operação do conhecimento é determinada pelo modo de entrar no cognoscente a semelhança da coisa conhecida, como, por exemplo, o aquecimento é determinado pelo grau de calor. De fato, a semelhança do objeto conhecido é, no cognoscente, como a forma pela qual opera. Por conseguinte, se Deus tem conhecimento próprio das coisas, é necessário que ele seja a razão própria de cada uma. Deve-se, agora, investigar como isso ocorre.

2. Segundo o dizer do Filósofo (VIII Metafísica 3, 1043b; Cmt 3, 1722), as formas e as definições das coisas que as exprimem assemelham-se aos números. Com efeito, quando em um número se adiciona ou se subtrai a unidade, varia a espécie do número, conforme se verifica em dois e três. Ora, coisa semelhante dá-se nas definições, pois adicionam ou subtraem uma diferença, e a espécie varia. Assim, a substância sensível sem o atributo *racional* torna-se especificamente diferente ao receber esse atributo.

Porém, com relação às coisas compostas de muitos elementos, o intelecto não procede do mesmo modo que a natureza. Com efeito, a natureza de uma coisa não permite que sejam divididos os elementos exigidos pelo seu ser. Assim, por exemplo, não permanecerá a natureza animal se a alma for subtraída do corpo. O intelecto, ao contrário, pode às vezes receber separadamente os elementos que estão unidos no ser, a saber, quando um deles não entra no conceito do outro. Por isso, pode o intelecto considerar no número três só o dois e, no animal racional, só o que é sensível. Por esse motivo, o intelecto pode considerar como razão própria de muitos aquilo que abrange várias coisas, apreendendo umas sem as outras. Assim, considerar o número dez como razão própria do nove, subtraindo-lhe a unidade, e semelhantemente, também a razão própria de todos os números nele incluídos. E também semelhantemente poderia considerar no homem o exemplo próprio de animal irracional enquanto tal, e de cada uma de suas espécies, se estas não acrescentarem algumas diferenças positivas. Por esse motivo, certo filósofo, de nome Clemente, disse que *os entes mais nobres são exemplos dos menos nobres* (cf. Dionísio. Os Nomes Divinos 5; PG 3, 824D).

3. Ora, a essência divina compreende em si a nobreza de todos os entes, não certamente segundo o modo de composição, mas segundo o modo de perfeição, como acima foi demonstrado (c. XXXI). Ora, toda forma, tanto a própria como a comum, é uma perfeição enquanto acrescenta algo à coisa, e não inclui imperfeição senão enquanto lhe falta algo do verdadeiro ser. Por isso, o intelecto divino pode compreender na sua essência aquilo que é próprio de cada coisa, ao ter intelecção daquilo em que a essência divina é imitada e daquilo em que se afasta da sua perfeição. Assim, conhecendo a sua essência imutável quanto à vida e

não quanto ao conhecimento, apreende a forma da planta; conhecendo-a como imutável quanto ao conhecimento e não quanto ao intelecto, apreende a forma própria do animal, e assim por diante.

Verifica-se, pois, desse modo, que a essência divina, enquanto é absolutamente perfeita, pode ser tomada como razão própria das coisas singulares. Por isso Deus pode por meio dela ter conhecimento próprio de todas as coisas.

Porém, o conceito próprio de uma coisa distingue-se do conceito próprio de outra, e a distinção é o princípio da pluralidade. Por isso, é necessário considerar-se na inteligência divina uma certa distinção e multiplicidade de conceitos, porque aquilo que está no intelecto divino é o conceito próprio dos diversos entes. Portanto, como isto se dá enquanto Deus tem intelecção da própria relação de semelhança que cada criatura tem para com ele, resulta que os conceitos das coisas não são muitos, nem distintos no intelecto divino, senão enquanto Deus conhece que as coisas podem assemelhar-se a ele de muitos e variados modos.

4. É nesse sentido que Agostinho afirma que *Deus faz o homem segundo um conceito, e o cavalo segundo outro, e, assim, estão os conceitos das coisas em multiplicidade na mente divina* (Oitenta e Três Questões 46; PL 46, 29s). Com o que se salva também a opinião de Platão sobre as idéias, segundo as quais se formaria tudo quanto existe nas coisas materiais (cf. c. LI).

tetur, et in quo ab eius perfectione deficit unumquodque: utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis. Sic igitur patet quod essentia divina, inquantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest.

452. — Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius; distinctio autem est pluralitatis principium: oportet in intellectu divino distinctionem quandam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id quod est in intellectu divino est propria ratio diversorum. Unde, cum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet unaquaeque creatura ad ipsum, relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sint plures vel distinctae nisi secundum quod Deus cognoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi.

453. — Et secundum hoc AUGUSTINUS dicit quod Deus alia ratione facit hominem et alia equum; et *rationes rerum* pluraliter in mente divina esse dicit.

454. — In quo etiam aliqualiter salvatur PLATONIS opinio ponentis *ideas*, secundum quas formarentur omnia quae in rebus materialibus existunt (cf. 431).

CAPÍTULO LV
DEUS TEM INTELECÇÃO SIMULTÂNEA DE TODAS AS COISAS

1. Do exposto acima, demonstra-se em seguida que Deus tem intelecção de todas as coisas.

Com efeito, o nosso intelecto não pode ter intelecção simultânea de muitas coisas, porque, como *o intelecto em ato identifica-se com os objetos da intelecção em ato* (III Sobre a Alma 4-5, 430a; Cmt 9, 724; 10, 740), se tivesse intelecção de muitos objetos em ato, resultaria que ele seria simultaneamente várias coisas segundo o mesmo gênero. Mas, digo *segundo o mesmo gênero*, porque nada proíbe que o mesmo sujeito seja informado por diversas formas de gêneros diversos, como, por exemplo, em um mesmo corpo há figura e cor. Ora, as espécies inteligíveis, pelos quais o intelecto é informado para que elas sejam conhecidas em ato, são todas do mesmo gênero, pois têm uma mesma maneira de ser segundo o ser inteligível, embora as coisas que são espécies não convenham na mesma razão de ser. Por esse motivo, também são contrárias devido à contrariedade das coisas que estão fora da alma. Por isso, também são conhecidas simultaneamente, quando várias são apreendidas estando de algum modo unidas; assim também conhece simultaneamente toda proposição, mas não o sujeito em primeiro lugar e, após, o predicado, porque segundo a única espécie do todo conhece todas as partes.

Daí admitir-se que podemos ter intelecção simultânea de muitas coisas quando são conhecidas por meio

CAP. LV. - QUOD DEUS OMNIA SIMUL INTELLIGIT.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 3, q. 3, a. 4; *Quodlib.* VII, q. 1, a. 2 (142); *Iob* XII, lect. 2: Circa quod tamen; I, q. 14, a. 13 ad 3; q. 85, aa. 4, 5; *Ration.* cap. 10 (1024-1026); *Comp.* cap. 133 (271-272).

455. — Ex his autem ulterius apparet quod Deus omnia simul intelligit.

456. — Intellectus enim noster simul multa actu intelligere non potest, quia, cum *intellectus in actu sit intellectum in actu*, si plura simul actu intelligeret, sequeretur quod intellectus simul esset plura secundum unum genus, quod est impossibile. Dico autem *secundum unum genus:* quia nihil prohibet idem subiectum informari diversis formis diversorum generum, sicut idem corpus est figuratum et coloratum. Species autem intelligibiles, quibus intellectus formatur ad hoc quod sit ipsa intellecta in actu, omnes sunt unius generis: habent enim unam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet res quarum sunt species in una essendi non conveniant ratione; unde nec contrariae sunt per contrarietatem rerum quae sunt extra animam. Et inde est quod, quando aliqua multa accipiuntur quocumque modo unita, simul intelliguntur: simul enim intelligit totum continuum, non partem post partem; et similiter simul intelligit propositionem, non prius subiectum et postea praedicatum; quia secundum unam totius speciem omnes partes cognoscit.

457. — Ex his igitur accipere possumus quod quaecumque plura una specie cogno-

scuntur, simul possunt intelligi. Omnia autem quae Deus cognoscit, una specie cognoscit, quae est sua essentia (cap. 46). Omnia igitur simul intelligere potest.

458. — Item. Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio: unde et phantasmata in organo conservata interdum non actu imaginamur, quia intentio non fertur ad ea; appetitus enim alias potentias in actum movet in agentibus per voluntatem. Multa igitur ad quae simul intentio non fertur, non simul intuemur. Quae autem oportet sub una intentione cadere, oportet simul esse intellecta: qui enim comparationem duorum considerat, intentionem ad utrumque dirigit et simul intuetur utrumque.

459. — Omnia autem quae sunt in divina scientia sub una intentione necesse est cadere. Intendit enim Deus suam essentiam perfecte videre. Quod est videre ipsam secundum totam virtutem suam, sub qua omnia concluduntur. Deus igitur, videndo essentiam suam, simul omnia intuetur.

460. — Amplius. Intellectus successive multa considerantis impossibile est esse unam tantum operationem: cum enim operationes secundum obiecta differant, oportebit diversam esse operationem intellectus qua considerabitur primum, et qua considerabitur secundum. Intellectus autem divini est una operatio, quae est sua essentia, ut probatum est supra (cap. 45). Non igitur successive, sed simul omnia sua cognita considerat.

461. — Adhuc. Successio sine tempore intelligi non potest, nec tempus sine motu: cum tempus sit *numerus motus secundum prius et posterius*. In Deo autem impossibile est esse motum aliquem, ut ex supra (cap. 13) dictis haberi potest. Nulla igitur est in consideratione divina successio. Et sic omnia quae cognoscit simul considerat.

462. — Item. Intelligere Dei est ipsum suum esse, ut ex supra (cap. 45) dictis patet. In esse autem divino non est prius et posterius, sed est totum simul, ut supra (cap. 15) ostensum est. Igitur nec consideratio Dei habet prius et posterius, sed omnia simul intelligit.

463. — Praeterea. Omnis intellectus intelligens unum post aliud est quandoque potentia intelligens et quandoque actu: dum enim intelligit primum in actu, intelligit secundum in potentia. Intellectus autem divinus numquam est in potentia sed semper actu intelligens. Non igitur intelligit res successive, sed omnia simul intelligit.

464. — Huic autem veritati testimonium SACRA SCRIPTURA affert: dicitur enim IAC. 1,17, quod *apud* Deum *non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio.*

de uma só espécie. Ora, todas as coisas que Deus conhece, conhece-as mediante uma só espécie, que é a sua essência. Logo, pode ter intelecção simultânea de todas as coisas.

2. Além disso, a virtude cognoscitiva não conhece uma coisa em ato a não ser que haja um conceito. Por isso, muitas vezes não imaginamos os fantasmas conservados no órgão, pois o conceito não se dirige para eles e, nos entes que agem pela vontade, é o apetite que leva ao ato as outras potências. Assim, não temos intuição simultânea de muitas coisas, porque o conceito não se dirige simultaneamente para elas. Porém, as coisas simultaneamente apreendidas por um só conceito devem também ser necessariamente conhecidas, pois, quem faz o confronto de duas coisas dirige o conceito para ambas, e tem simultaneamente o conceito de uma e outra.

Ora, tudo o que está na ciência divina é necessariamente objeto de um só conceito. Com efeito, Deus quer ver perfeitamente a sua essência, o que significa vê-la em toda a sua virtude que abrange todas as coisas. Logo, Deus vendo a sua essência tem intuição simultânea de todas as coisas.

3. Além disso, é impossível haver uma só operação do intelecto ao considerar simultaneamente muitas coisas, pois, sendo as operações diversificadas pelos objetos, será necessário haver diversidade no intelecto entre a operação que considera o primeiro e a que considera o segundo. Ora, há no intelecto uma só operação, que se identifica com a essência divina, como acima foi demonstrado (c. XLV). Logo, Deus não considera sucessiva, mas simultaneamente, as coisas que conhece.

4. Além disso, não se pode entender a sucessão sem o tempo, nem o tempo sem o movimento, pois tempo é a *numeração do movimento segundo o antes e o depois* (IV Física 11, 219b; Cmt 17, 580). Ora, em Deus não pode haver movimento, conforme se conclui do que já foi dito (c. XIII). Por conseguinte não há sucessão alguma na consideração divina. Logo, considera tudo o que conhece simultaneamente.

5. Além disso, a intelecção divina identifica-se com o ser divino, como se induz, do que já foi acima dito (c. XLV). Ora, no ser divino, não há anterior nem posterior, pois tudo é simultâneo, como acima foi demonstrado (c. XV). Logo, nem a consideração de Deus tem anterior e posterior, mas Deus tem intelecção simultânea de tudo.

6. Além disso, todo intelecto que conhece uma coisa depois da outra, ora é inteligente em potência, ora em ato, pois quando tem intelecção da primeira em ato, da segunda a tem em potência. Ora, o intelecto divino nunca é inteligente em potência, mas sempre o é em ato. Logo, não tem intelecção sucessiva das coisas, mas de todas a tem simultaneamente.

7. Essa verdade é confirmada pelo testemunho da Sagrada Escritura, na qual se lê que *em Deus não há mudança, nem sombra de variação* (Tg 1, 17).

CAPÍTULO LVI
O CONHECIMENTO DE DEUS NÃO É HABITUAL

1. Do exposto resulta que em Deus não há conhecimento habitual.

Com efeito, nos sujeitos em que há conhecimento habitual, as coisas não são todas conhecidas habitualmente, mas umas em ato, e outras, pelo hábito. Ora, Deus tem de tudo intelecção simultânea em ato, conforme acima foi demonstrado. Logo, em Deus não há conhecimento habitual.

2. Além disso, quem tem o hábito e não considera, está de algum modo em potência, ainda que de modo diferente do da qual estava antes da intelecção. Ora, foi demonstrado que o intelecto divino não está de modo algum em potência (c. XLV). Logo, em Deus não há de modo algum conhecimento habitual.

3. Além disso, em todo intelecto que conhece habitualmente alguma coisa, a essência é distinta da operação intelectiva, que consiste na consideração, pois ao intelecto que conhece por hábito falta-lhe a sua operação, mas não lhe falta a própria essência. Ora, em Deus a essência identifica-se com a operação, como acima foi demonstrado (c. XLV). Logo, no seu intelecto não há conhecimento habitual.

4. Além disso, o intelecto que só conhece por hábito não está na sua última perfeição. Por esse motivo, também a felicidade, que é o melhor bem, não se possui pelo hábito, mas pelo ato. Se, portanto, Deus conhecesse habitualmente por meio da sua substância, segundo esta não seria totalmente perfeito. Mas acima foi demonstrado o contrário disso (c. XXVIII).

5. Além disso, demonstrou-se acima (c. XLVI) que Deus é inteligente pela sua essência, mas não por meio de espécies a ela acrescidas. Ora, todo intelecto em hábito tem a intelecção mediante espécies, pois o hábito ou é uma certa habilitação do intelecto para receber espécies inteligíveis, pelas quais se torna inteligente em ato; ou é a agregação ordenada das próprias espécies nele existentes, não em ato completo, mas de modo intermediário entre potência e ato. Logo, em Deus não há conhecimento habitual.

6. Além disso, o hábito é uma certa qualidade. Ora, a Deus não se pode acrescentar qualidade nem acidente algum, como acima foi demonstrado (c. XXIII). Logo, a Deus não compete conhecimento habitual.

7. Porque a disposição, que alguém somente pelo hábito considera, quer ou opera, assemelha-se à disposição de quem está dormindo, daí Davi, para remover de Deus disposição habitual, afirmar: ***Eis que não dormiu, nem dormirá quem guarda Israel*** (Sl 120, 4). Por isso é também dito no Eclesiástico: ***Os olhos do Senhor são muito mais luminosos que o sol*** (Eclo 23, 28), porque o sol está sempre em ato de iluminar.

CAP. LVI. - QUOD COGNITIO DEI NON EST HABITUALIS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 35, a. 5; *XII Metaphys.* lect. 11 (2602, 2608-2610); *Comp.* cap. 29 (59).

465. — Ex hoc autem apparet quod in Deo non est habitualis cognitio.

466. — In quibuscumque enim est habitualis cognitio, non omnia simul cognoscuntur, sed dum quaedam cognoscuntur actu, alia cognoscuntur habitu. Deus autem omnia simul actu intelligit, ut probatum est (cap. praec.). Non est igitur in eo habitualis cognitio.

467. — Praeterea. Habens habitum et non considerans est quodammodo in potentia, aliter tamen quam ante intelligere. Ostensum est autem quod intellectus divinus nullo modo est in potentia (cap. 45). Nullo igitur modo est in ipso habitualis cognitio.

468. — Adhuc. Omnis intellectus habitualiter aliquid cognoscentis est aliud eius essentia quam sua operatio intellectualis, quae est ipsa consideratio: intellectui enim habitualiter cognoscenti deest sua operatio; non autem eius essentia deesse ei potest. In Deo autem sua essentia est sua operatio, ut supra (*ibid.*) ostensum est. Non est igitur in eius intellectu habitualis cognitio.

469. — Item. Intellectus habitualiter tantum cognoscens non est in sua ultima perfectione: unde nec felicitas, quae est optimum, ponitur secundum habitum, sed secundum actum. Si igitur Deus est habitualiter cognoscens per suam substantiam, secundum suam substantiam consideratus non erit universaliter perfectus. Cuius contrarium ostensum est supra (cap. 28).

470. — Amplius. Ostensum est (cap. 46) quod ipse est intelligens per essentiam suam, non autem per aliquas species intelligibiles essentiae superadditas. Omnis autem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habilitatio quaedam intellectus ad recipiendum species intelligibiles quibus actu fiat intelligens; vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum. Non est igitur in ipso habitualis scientia.

471. — Praeterea. Habitus quaedam qualitas est. Deo autem non potest nec qualitas nec aliquod accidens accidere, ut supra (cap. 23) probatum est. Non igitur Deo competit habitualis cognitio.

472. — *a*) Quia vero dispositio qua quis est habitu tantum considerans aut volens vel agens assimilatur dispositioni dormientis, hinc est quod DAVID, ut habitualem dispositionem a Deo removeret, dicit. *Ecce, non dormitavit neque dormiet qui custodit Israël.*

b) Hinc etiam est quod *Eccli.* 23,28 dicitur: *Oculi Domini multo sunt lucidiores super solem:* nam sol semper est in actu lucendi.

CAP. LVII. - QUOD COGNITIO DEI NON EST DISCURSIVA.

LOCI CONGR. - *Nom.* VII, lect. 5 (735); *Verit.* q. 2, a. 1 ad 4; *ibid.* a. 3 ad 3; I, q. 14, a. 7.

473. — Ex hoc autem ulterius habetur quod divina consideratio non est ratiocinativa vel discursiva.

474. — Tunc enim ratiocinativa est nostra consideratio quando ab uno considerato in aliud transimus, sicut syllogizando a principiis in conclusiones. Non enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurrit quod inspicit qualiter conclusio ex praemissis sequatur, simul utrumque considerans: hoc enim contingit non argumentando, sed argumenta iudicando; sicut nec cognitio materialis est ex hoc quod materialia diiudicat. Ostensum est autem (cap. 55) quod Deus non considerat unum post aliud quasi successive, sed simul omnia. Non ergo eius cognitio est ratiocinativa vel discursiva: quamvis omnem discursum et ratiocinationem cognoscat.

475. — Item. Omnis ratiocinans alia consideratione intuetur principia et conclusionem: non enim oporteret, consideratis principiis, ad conclusionem procedere, si ex hoc ipso quod principia considerantur conclusiones etiam considerarentur. Deus autem cognoscit omnia operatione una, quae est sua essentia, ut supra (cap. 46) probatum est. Non est igitur sua cognitio ratiocinativa.

476. — Praeterea. Omnis ratiocinativa cognitio habet aliquid de potentia et aliquid de actu: nam conclusiones in principiis sunt in potentia. In divino autem intellectu potentia locum non habet, ut supra (cap. 16) ostensum est. Non est igitur eius intellectus discursivus.

477. — Amplius. In omni scientia discursiva oportet aliquid esse causatum: nam principia sunt quodammodo causa efficiens conclusionis; unde et demonstratio dicitur *syllogismus faciens scire*. In divina autem scientia nihil potest esse causatum: cum sit ipse Deus, ut ex superioribus patet (cap. 45). Dei igitur scientia non potest esse discursiva.

478. — Adhuc. Ea quae naturaliter cognoscuntur, absque ratiocinatione nobis sunt nota: sicut patet de primis principiis. Sed in Deo non potest esse cognitio nisi naturalis, immo nisi essentialis: sua enim scientia est sua essentia, ut supra (cap. 45) probatum est. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa.

479. — Praeterea. Omnem motum necesse est reduci in primum movens quod est movens tantum et non motum. Illud igitur a quo est prima origo motus, oportet omnino esse movens non motum. Hoc autem est intellectus divinus, ut supra (cap. 44) ostensum est. Oportet igitur intellectum divinum omnino esse moventem non motum. Ratiocinatio autem est quidam motus intellectus transeuntis ab uno in aliud. Non est igitur divinus intellectus ratiocinativus.

CAPÍTULO LVII
O CONHECIMENTO DE DEUS NÃO É DISCURSIVO

1. Do exposto se colige que o pensamento divino não é raciocinante, ou discursivo.

Com efeito, é raciocinante o nosso pensamento quando, tendo pensado em uma coisa passamos a outra, como no silogismo, no qual vamos das premissas para a conclusão. Com efeito, ninguém raciocina ou discorre porque vê qual seja a conclusão proveniente das premissas, considerando ambas simultaneamente, porque isso acontece não quando se argumenta, mas quando se julga da argumentação. Assim também o conhecimento não é material porque se refere a objetos materiais. Ora, acima foi demonstrado (c. LV) que Deus não considera um objeto após outro como que sucessivamente, mas a todos considera simultaneamente. Logo, o seu conhecimento não é raciocinante ou discursivo, embora conheça todos os discursos ou raciocínios.

2. Além disso, todo aquele que raciocina vê, por meio de considerações distintas, o princípio e as conclusões, pois não seria necessário que, considerados os princípios, se chegasse às conclusões se, pelo fato de se considerar aquelas, estas também são consideradas. Ora, Deus conhece tudo numa só operação, que é a sua essência, como acima foi provado (c. XLVI). Logo, o seu pensamento não se faz por meio de raciocínio.

3. Além disso, todo conhecimento por meio de raciocínio tem algo de potência, e algo de ato, porque as conclusões estão em potência nos princípios. Ora, no intelecto divino não há lugar para potência, como acima foi demonstrado (c. XVI). Logo, o intelecto divino não é discursivo.

4. Além disso em qualquer ciência discursiva é necessário haver algo causado, porque os princípios são, de certo modo, causa eficiente das conclusões. Por isso, se diz que a demonstração é *silogismo que produz ciência* (I Analíticos Posteriores 2, 71b; Cmt 4, 36). Ora, na ciência divina nada pode ser causado, porque ela identifica-se com o próprio Deus, como se conclui do que acima foi dito (c. XLV). Logo, a ciência de Deus não pode ser discursiva.

5. Além disso, as coisas que são naturalmente conhecidas, sem raciocínio nos são conhecidas, como o são os primeiros princípios. Ora, em Deus não pode haver conhecimento senão natural, ou antes, senão essencial, porque a sua ciência identifica-se com a sua essência, como acima foi provado (c. XLV). Logo, o conhecimento de Deus não se faz por meio de raciocínio.

6. Além disso é necessário que todo movimento se reduza a um primeiro movente, que é só movente, e não movido. Por isso, aquilo do qual vem a primeira origem do movimento é necessário que seja totalmente movente, e não movido. Ora, assim é o intelecto divino, como acima foi demonstrado (c. XLIV). É, pois, necessário que o intelecto divino seja totalmente movente não movido. Ora, o raciocínio é um certo movimento do intelecto que passa de uma coisa para outra. Logo, o intelecto divino não é raciocinante.

7. Além disso, aquilo que é supremo em nós é inferior ao que há em Deus, porque o inferior não atinge o superior senão pela parte suprema do inferior (Os Nomes Divinos 7; PG 3, 872B). Ora, o supremo em nosso conhecimento não é a razão, mas a intelecção, que é a origem da razão. Logo, o conhecimento de Deus não é raciocinante, mas só intelectivo.

8. Além disso, é necessário remover-se de Deus todo defeito, por ser ele simplesmente perfeito, como acima foi demonstrado (c. XXVIII). Ora, o conhecimento por meio de raciocínio provém da imperfeição da natureza intelectual, porque aquilo que é conhecido por meio de outra coisa é menos conhecido do que aquilo que é conhecido por si mesmo. Além disso, nem a natureza do cognoscente é suficiente para o que é conhecido mediante outra coisa, sem esta outra coisa pelo qual faz-se conhecido. Ora, no conhecimento mediante raciocínio, uma coisa torna-se conhecida por meio de outra, ao passo que o que se conhece intelectualmente é conhecido por si mesmo, e para o conhecer é suficiente a natureza do cognoscente, sem intermediário extrínseco. Por conseguinte, a razão é algo defeituoso no intelecto. Logo, a ciência divina não é raciocinante.

9. Além disso, sem que a razão discorra, conhecem-se as coisas cujas espécies estão no cognoscente. Assim, por exemplo, a vista não discorre para conhecer a pedra, cuja semelhança está na vista. Ora, a essência divina é a semelhança de todas as coisas, como foi provado acima (c. LIV). Logo, não procede discursivamente para conhecer as coisas.

10. Fica assim também esclarecida a solução daqueles argumentos que parecem introduzir discurso na ciência divina.

Primeiramente, porque Deus conhece as outras coisas por meio da sua essência, o que já demonstramos não se efetuar discursivamente, porque a sua essência está para as outras coisas, não como os princípios para as conclusões, mas como a espécie para as coisas conhecidas (c. XLVI).

Depois, porque alguns poderiam encontrar um inconveniente no fato de *Deus não poder silogizar*. Entretanto, Deus tem a ciência do silogizar como quem julga, mas não como quem discorre por silogismos.

1. A Sagrada Escritura apresenta o seu testemunho para essa verdade que foi provada por meio da razão, ao dizer que: *Todas as coisas estão ao nu e patentes aos olhos de Deus* (Hb 4, 13). Porém, as coisas que conhecemos mediante raciocínio não são em si mesmas patentes e desnudadas para nós, mas tornam-se patentes e desnudadas por meio da razão.

CAPÍTULO LVIII
A INTELIGÊNCIA DIVINA NÃO OPERA COMPONDO E DIVIDINDO

1. Pelas mesmas razões expostas pode-se ainda demonstrar que o intelecto divino não tem intelecção à maneira do intelecto que compõe e divide.

Com efeito, Deus conhece todas as coisas ao conhecer a sua essência (c. XLVI). Ora, Deus não co-

480. — Item. Quod est supremum in nobis est inferius eo quod in Deo est: nam inferius non attingit superius nisi in sui summo. Supremum autem in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus, qui est rationis origo. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa, sed intellectualis tantum.

481. — Amplius. A Deo omnis defectus removendus est: eo quod ipse est simpliciter perfectus, ut supra (cap. 28) ostensum est. Sed ex imperfectione intellectualis naturae provenit ratiocinativa cognitio. Nam quod per aliud cognoscitur minus est notum eo quod per se cognoscitur; nec ad id quod per aliud est notum natura cognoscentis sufficit sine eo per quod fit notum. In cognitione autem ratiocinativa fit aliquid notum per aliud: quod autem intellectualiter cognoscitur per se est notum, et ad ipsum cognoscendum natura cognoscentis sufficit absque exteriori medio. Unde manifestum est quod defectivus quidam intellectus est ratio. Divina igitur scientia non est ratiocinativa.

482. — Adhuc. Absque rationis discursu comprehenduntur ea quorum species sunt in cognoscente: non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum cuius similitudo in visu est. Divina autem essentia est omnium similitudo, ut supra (cap. 54) probatum est. Non igitur procedit ad aliquid cognoscendum per rationis discursum.

483. — Patet etiam solutio eorum quae discursum in divinam scientiam inducere videntur.

a) Tum ex hoc quod per essentiam suam alia novit. Quod quidem ostensum est (482) non fieri discursive: cum eius essentia se habeat ad alia non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitas (cap. 46).

b) Tum ex hoc quod inconveniens forte aliquibus videretur si Deus syllogizare non posset. Habet enim syllogizandi scientiam tanquam iudicans, et non sicut syllogizando discurrens.

484. — Huic autem veritati, rationibus probatae, etiam SACRA SCRIPTURA testimonium perhibet. Dicitur enim *Hebr.* 4,13: *Omnia nuda et aperta sunt oculis eius.* Quae enim ratiocinando scimus non sunt secundum se nobis nuda et aperta, sed ratione aperiuntur et nudantur.

CAP. LVIII. - QUOD DEUS NON INTELLIGIT COMPONENDO ET DIVIDENDO.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 38, a. 3 ad 2; *Nom.* VII, lect. 3 (724); XII *Metaphys.* lect. 11 (2621-2622); *Verit.* q. 2, a. 7: Sed intellectus divinus per unum; I, q. 14, a. 14.

485. — PER eadem etiam ostendi potest quod intellectus divinus non intelligit per modum intellectus componentis et dividentis.

486. — Cognoscit enim omnia cognoscendo essentiam suam (cap. 46). Essentiam

autem suam non cognoscit componendo et dividendo: cognoscit enim seipsum sicut est: in ipso autem nulla est compositio. Non igitur intelligit per modum intellectus componentis et dividentis.

487. — Adhuc. Ea quae intellectu componuntur et dividuntur nata sunt seorsum ab eo considerari: compositione enim et divisione opus non esset si in hoc ipso quod de aliquo apprehenderetur *quid est*, haberetur quid ei inesset vel non inesset. Si igitur Deus intelligeret per modum intellectus componentis et dividentis, sequeretur quod non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum unumquodque. Cuius contrarium supra (cap. 55) est ostensum.

488. — Amplius. In Deo non potest esse prius et posterius. Compositio autem et divisio posterior est consideratione eius *quod quid est*, quae est eius principium. In operatione igitur divini intellectus compositio et divisio esse non potest.

489. — Item. Proprium obiectum intellectus est *quod quid est:* unde circa hoc non decipitur intellectus nisi per accidens, circa compositionem autem et divisionem decipitur; sicut et sensus qui est propriorum semper est verus, in aliis autem fallitur. In intellectu autem divino non est aliquid per accidens, sed solum quod per se est (cap. 23). In divino igitur intellectu non est compositio et divisio sed solum simplex rei acceptio.

490. — Amplius. Propositionis per intellectum componentem et dividentem formatae compositio in ipso intellectu existit, non in re quae est extra animam. Si igitur intellectus divinus de rebus iudicet per modum intellectus componentis et dividentis, erit intellectus ipse compositus. Quod est impossibile, ut ex supra (cap. 18) dictis patet.

491. — Item. Intellectus componens et dividens diversis compositionibus diversa diiudicat: compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit; unde compositione qua intellectus diiudicat hominem esse animal, non diiudicat triangulum esse figuram. Compositio autem vel divisio operatio quaedam intellectus est. Si igitur Deus res considerat componendo et dividendo, sequetur quod suum intelligere non sit unum tantum sed multiplex. Et sic etiam sua essentia non erit una tantum: cum sua operatio intellectualis sit sua essentia, ut supra (cap. 45) ostensum est.

492. — Non autem propter hoc oportet nos dicere quod enuntiabilia ignorat. Nam essentia sua, cum sit una et simplex, exemplar est omnium multiplicium et compositorum. Et sic per ipsam Deus omnem multitudinem et compositionem tam naturae quam rationis cognoscit.

493. — *a*) His autem SACRAE SCRIPTURAE auctoritas consonat. Dicitur enim ISAIAE 55, 8 *Non enim cogitationes meae cogitationes vestrae*. Et tamen in *Psalmo* dicitur: *Dominus scit cogitationes hominum*, quas constat per compositionem et divisionem intellectus procedere.

b) DIONYSIUS etiam dicit, VII cap. *de Div. Nom.* *Igitur divina sapientia, seipsam cognoscens, cognoscit omnia*, et *materialia im-*

nhece a sua essência compondo e dividindo, porque se conhece tal qual é, e nele não há composição alguma. Logo, não tem intelecção de si mesmo, como a tem o intelecto que compõe e divide.

2. Além disso, as coisas que são compostas e divisíveis pelo intelecto, por natureza são por ele consideradas de per si, pois não haveria necessidade de serem por ele compostas ou divididas, se naquilo mesmo em que é apreendido *o que é* da coisa já estivesse o que lhe é intrínseco. Por isso, se Deus tivesse intelecção como o intelecto que compõe e divide, seguir-se-ia que não considera todas as coisas numa só intuição, mas cada uma de per si. Ora, já se demonstrou o contrário disso (c. LV).

3. Além disso, em Deus não pode haver antes e depois, Ora, a composição e a divisão são posteriores à consideração de *aquilo que é*, que é o princípio delas. Logo, na operação do intelecto divino, não pode haver composição e divisão.

4. Além disso, o objeto próprio do intelecto é *aquilo que é*. Por isso, o intelecto não se engana quanto a isso, a não ser acidentalmente. Mas se engana na composição e divisão. Os sentidos também são sempre verazes no tocante ao seu objeto próprio, mas se enganam quanto aos outros objetos. Ora, no intelecto divino não há coisa alguma acidental, mas só o que é essencial. Logo, no intelecto divino não há composição e divisão, mas somente a simples apreensão das coisas.

5. Além disso, a composição formada pelo intelecto que compõe e divide existe no próprio intelecto, mas não na coisa que está fora da alma. Por isso, se o intelecto divino julga as coisas do mesmo modo que o intelecto que compõe e divide, será um intelecto composto. O que é impossível, como resulta do que foi exposto (c. XVIII).

6. Além disso, o intelecto que compõe e divide julga coisas diversas segundo diversas composições, pois a composição do intelecto não excede os termos da composição. Por isso, não julga com a mesma composição que o triângulo é uma figura geométrica e que o homem é animal. Ora, a composição e divisão são determinadas operações do intelecto. Por isso, se Deus conhece as coisas compondo e dividindo, resultará que a sua intelecção não é uma só, mas múltipla. Assim sendo, a sua essência não será também uma só, porque a sua operação intelectiva identifica-se com a sua essência, como acima foi demonstrado (c. XLV).

7. Mas nem por isso se deve afirmar que Deus ignora o que se enuncia por uma proposição, porque a sua essência, sendo una e simples, é exemplar de todas as coisas múltiplas compostas. E assim, por meio dela, Deus conhece toda multiplicidade e toda composição das coisas, quer estejam na natureza, quer na razão.

8. Com essa verdade concorda a autoridade da Sagrada Escritura, pois é dito: *As minhas cogitações não são como as vossas* (Is 55, 8); *O Senhor conhece as cogitações dos homens* (Sl 93, 11), cogitações essas que procedem por composição e divisão do intelecto.

9. Afirma também Dionísio: *A divina sabedoria, ao conhecer a si mesma, conhece todas as coisas: as materiais, imaterialmente: as divisíveis, indivisivelmen-*

te: as múltiplas, unificadamente (Os Nomes Divinos 7; PG 3, 869B).

CAPÍTULO LIX
A DEUS NÃO FALTA A VERDADE DOS ENUNCIÁVEIS

1. Do exposto resulta que, embora o conhecimento do intelecto divino não se perfaça como o do intelecto humano, que compõe e divide, contudo dele não se exclui a verdade que, segundo o Filósofo (VI Metafísica 4, 1027b; Cmt 4, 1230ss), não se encontra senão na composição e divisão intelectiva.

Com efeito, sendo a verdade do intelecto *a adequação do intelecto à coisa* (cf. Tomás de Aquino.Sobre a Verdade 1, 1), enquanto o intelecto diz *que é o que é, e que o que não é não é* (IV Metafísica 7, 1011b; Cmt 16, 721), a verdade do intelecto pertence ao que o intelecto diz, e não à operação pela qual o diz. Ora, para a verdade do intelecto não se requer que a própria intelecção seja adequada à coisa, porque esta é, às vezes, material, e a intelecção imaterial, mas aquilo que o intelecto pela intelecção diz e conhece é necessário que seja adequado à coisa, de modo que aquilo que o intelecto afirma esteja na coisa. Ora, na sua simples intelecção, na qual não há composição nem divisão, Deus não só conhece a qüididade das coisas, mas também as enunciações, como acima foi demonstrado. E, assim, aquilo que o intelecto divino diz na intelecção é composição e divisão. Logo, não é devido à sua simplicidade que se exclui do intelecto divino a verdade.

2. Além disso, quando algo incomplexo é dito ou conhecido pelo intelecto, esse algo incomplexo, quanto a si, não é adequado ou inadequado à realidade, porque a adequação ou inadequação dizem-se por comparação. Ora, o incomplexo, quanto a si, não contém nenhuma comparação ou aplicação à realidade. Logo, de si não pode ser dito verdadeiro ou falso, mas somente o complexo, no qual se designa a comparação do incomplexo com a realidade, pela decomposição ou divisão. No entanto, o intelecto incomplexo, ao ter a intelecção de *aquilo que é* apreende a qüidade da coisa por uma certa comparação com ela, porque apreende como qüidade de tal coisa. Por isso, ainda que o incomplexo e também a definição não seja em si verdadeiro, nem falso, contudo, o intelecto que apreende *aquilo que é* se diz que de si é sempre verdadeiro (III Sobre a Alma 6, 430b; Cmt 11, 760), embora possa acidentalmente ser falso, enquanto a definição inclui alguma complexidade, ou das partes da definição entre si, ou entre toda a definição e o definido. Por isso, a definição, enquanto é entendida pelo intelecto e aplicada a esta ou àquela coisa, é considerada ou simplesmente falsa (se as suas partes não concordam entre si, como, por exemplo, se dissermos: *animal insensível*), ou falsa com determinado sentido, como se tomássemos a definição do círculo pela do triângulo.

3. Além disso, a simplicidade divina não exclui a perfeição, porque no seu ser simples possui toda a per-

materialiter et indivisibiliter divisibilia et multa unitive.

CAP. LIX. - QUOD DEO NON EXCLUDITUR VERITAS ENUNTIABILIUM

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 38, a. 3; dist. 41, a. 5; *Verit.* q. 2, a. 7: Sed intellectus divinus qui est..; I, q. 14, a. 14.

494. — Ex hoc autem apparet quod, licet divini intellectus cognitio non se habeat ad modum intellectus componentis et dividentis, non tamen excluditur ab eo veritas, quae, secundum PHILOSOPHUM, solum circa compositionem et divisionem intellectus est.

495. — Cum enim veritas intellectus sit *adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est,* ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei aequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale: sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, ut scilicet ita sit in re sicut intellectus dicit. Deus autem sua simplici intelligentia, in qua non est compositio et divisio, cognoscit non solum rerum quidditates, sed etiam enuntiationes, ut ostensum est (cap. praec.). Et sic illud quod intellectus divinus intelligendo dicit est compositio et divisio. Non ergo excluditur veritas ab intellectu divino ratione suae simplicitatis.

496. — Amplius. Cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, non est rei aequatum nec rei inaequale: cum aequalitas et inaequalitas secundum comparationem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem. Unde de se nec verum nec falsum dici potest: sed tantum complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divisionis. Intellectus tamen incomplexus, intelligendo *quod quid est,* apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: quia apprehendit eam ut huius rei quidditatem. Unde, licet ipsum incomplexum, vel etiam definitio, non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens *quod quid est* dicitur quidem per se semper esse verus, ut patet in III *de Anima;* etsi per accidens possit esse falsus, inquantum vel definitio includit aliquam complexionem, vel partium definitionis ad invicem, vel totius definitionis ad definitum. Unde definitio dicetur, secundum quod intelligitur ut huius vel illius rei definitio, secundum quod ab intellectu accipitur, vel simpliciter falsa, si partes definitionis non cohaereant invicem, ut si dicatur *animal insensibile;* vel falsa secundum hanc rem, prout definitio circuli accipitur ut trianguli. Dato igitur, per impossibile, quod intellectus divinus solum incomplexa cognosceret, adhuc esset verus, cognoscendo suam quidditatem ut suam.

497. — Adhuc. Divina simplicitas perfectionem non excludit: quia in suo esse

simplici habet quicquid perfectionis in aliis rebus per quandam aggregationem perfectionum seu formarum invenitur, ut supra (capp. 28, 31) ostensum est. Intellectus autem noster, apprehendendo incomplexa, nondum pertingit ad ultimam suam perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis vel divisionis: sicut et in naturalibus simplicia sunt in potentia respectu commixtorum, et partes respectu totius. Deus igitur secundum suam simplicem intelligentiam illam perfectionem cognitionis habet quam intellectus noster habet per utramque cognitionem, et complexorum et incomplexorum. Sed veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione, quando iam usque ad compositionem pervenit. Ergo et in ipsa simplici Dei intelligentia est veritas.

498. — Item. Cum Deus *omnis boni bonum* sit, utpote omnes bonitates in se habens, ut supra (cap. 40) ostensum est, bonitas intellectus ei deesse non potest. Sed *verum est bonum intellectus:* ut patet per Philosophum, in VI *Ethicorum*. Ergo veritas in Deo est.

499. — Et hoc est quod dicitur in *Psalmo*. *Est autem Deus verax.*

feição que se acha nas outras coisas por uma certa agregação de perfeições ou de formas, como acima foi demonstrado (c. XXVIII e XXXI). Ora, o nosso intelecto, ao apreender os incomplexos, ainda não atinge a sua última perfeição, porque está ainda em potência relativamente à composição e divisão, como também, na natureza, as coisas simples estão em potência relativamente às mistas e as partes, relativamente ao todo. Portanto, Deus, segundo a sua simples inteligência, possui aquela perfeição intelectiva que o nosso intelecto possui por ambos os conhecimentos, isto é, dos complexos e dos incomplexos. Mas a verdade é atingida pelo nosso intelecto no seu perfeito conhecimento, quando ele já chegou à composição. Logo, a verdade está também em Deus na simples apreensão.

4. Além disso, sendo Deus *o bem de todo bem*, porque tem em si todas as bondades, conforme acima foi demonstrado (c. XL), não lhe pode faltar a bondade no intelecto. Ora, *o que é verdadeiro é o bem do intelecto*, como demonstra o Filósofo (VI Ética 2, 1139a, Cmt 2, 1130). Logo, em Deus há verdade.

5. Isso mesmo é dito nos Salmos: *Deus é veraz* (Sl 85, 15; cf. Rm 3, 3- 4).

CAP. LX. - QUOD DEUS EST VERITAS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 19, q. 19, aa. 2-3; *Nom.* VII, lect. 5 (737); *Verit.* q. 1, a. 2: Sed sciendum; *Ioan.* XVIII, lect. 6 (2365); *Rom.* I, lect. 7 (142); I, q. 16, a. 5.

500. — Ex praemissis autem apparet quod ipse Deus est veritas.

501. — Veritas enim quaedam perfectio est intelligentiae, sive intellectualis operationis, ut dictum est (cap. praec.). Intelligere autem Dei est sua substantia (cap. 45). Ipsum etiam intelligere, cum sit divinum esse, ut ostensum est (ibid.), non supervenienti aliqua perfectione perfectum est, sed est per seipsum perfectum: sicut et de divino esse supra (cap. 28) ostensum est. Relinquitur igitur quod divina substantia sit ipsa veritas.

502. — Item. *Veritas est quaedam bonitas intellectus*, secundum PHILOSOPHUM. Deus autem est sua bonitas, ut supra (cap. 38) ostensum est. Ergo est etiam sua veritas.

503. — Praeterea. De Deo nihil participative dici potest: cum sit suum esse, quod nihil participat (cap. 23). Sed veritas est in Deo, ut supra (cap. praec.) ostensum est. Si igitur non dicatur participative, oportet quod dicatur essentialiter. Deus ergo est sua veritas.

504. — Amplius. Licet verum proprie *non sit in rebus sed in mente*, secundum PHILOSOPHUM, res tamen interdum vera dicitur, secundum quod proprie actum propriae naturae consequitur. Unde AVICENNA dicit, in sua *Metaphysica*; quod *veritas rei est proprietas esse uniuscuiusque rei quod stabilitum est ei*, inquantum talis res nata est de se facere veram aestimationem, et inquantum propriam sui rationem quae est in mente divina, imitatur. Sed Deus est sua essentia. Ergo, sive de veritate intellectus

CAPÍTULO LX
DEUS É A VERDADE

1. Do exposto resulta que Deus é a verdade.

Com efeito, a verdade é uma certa perfeição da intelecção, ou seja, da operação intelectiva, como acima foi dito (c. prec.).Ora, a intelecção de Deus identifica-se com a sua substância (c. XLV). Além disso, essa mesma intelecção, porque se identifica com o ser de Deus, é perfeita, não pelo acréscimo de alguma perfeição, mas o é por si mesma, como também se esclareceu acima (c. XXVIII) quanto ao ser divino. Resulta, pois, que a substância divina é a própria verdade.

2. Além disso, *a verdade é uma certa bondade do intelecto,* segundo o Filósofo (VI Ética 2, 1139a; Cmt 2, 1130). Ora, Deus é a sua bondade, como acima foi demonstrado(c. XXXVIII). Logo, Deus é a sua verdade.

3. Além disso, de Deus nada pode ser dito por participação, pois Deus identifica-se com o seu ser, que não participa de coisa alguma (c. XXIII). Ora, em Deus há a verdade, como acima foi demonstrado. Por isso, se ela não é atribuída a Deus por participação, é necessário que o seja essencialmente. Logo, Deus é a sua verdade.

4. Além disso, embora *a verdade não esteja propriamente nas coisas, mas na mente*, segundo o Filósofo (VI Metafísica 4, 1027b; Cmt 4, 1230ss), todavia a coisa é dita às vezes verdadeira, enquanto provém propriamente do ato da sua natureza. Daí afirmar Avicena que *a verdade de uma coisa é a propriedade que cada coisa tem de ser o que lhe está determinado.* (Avicena. Metafísica 8, 6), enquanto naturalmente é destinado a se conhecer, e enquanto incita o seu próprio conceito que está na mente divina. Ora, Deus é a sua essência. Logo, quer nos refi-

ramos à verdade do intelecto, quer à verdade da coisa, Deus é a sua verdade.

5. Isso é confirmado pela autoridade do Senhor que assim falou a respeito dele: ***Eu sou o caminho, a verdade e a vida*** (Jo 14, 6).

CAPÍTULO LXI
DEUS É A VERDADE PURÍSSIMA

1. Tendo acima demonstrado, fica esclarecido que Deus é a verdade pura, em que não se pode imiscuir falsidade alguma ou engano.

Com efeito, a verdade não comporta falsidade, como branco não comporta negro. Ora, Deus não é somente verdadeiro, mas é a própria verdade. Logo, em Deus não pode haver falsidade.

2. Além disso, o intelecto não se engana ao conhecer *aquilo que é,* como não se engana o sentido quanto ao seu objeto próprio (c. LIX). Ora, todo conhecimento do intelecto divino é à maneira do intelecto que conhece aquilo que é, como acima foi demonstrado (c. LVIII). Logo, é impossível haver erro no conhecimento divino, engano ou falsidade.

3. Além disso, o intelecto não erra nos primeiros princípios mas às vezes erra nas conclusões às quais chega por raciocínio partindo dos primeiros princípios. Ora, o intelecto divino não é raciocinante ou discursivo, como acima foi demonstrado (c. LVII). Logo, não é possível haver nele falsidade ou engano.

4. Além disso, quanto mais elevada é uma virtude cognoscitiva, tanto mais universal é o seu objeto próprio, contendo debaixo de si mais coisas. Assim, o que a vista conhece acidentalmente, o senso comum ou a imaginação conhecem como contido sob os seus objetos próprios. Ora, a virtude do intelecto divino é, no conhecer, a mais elevada possível. Por isso, todos os cognosciveis estão para ele como própria e essencialmente cognoscíveis e não, acidentalmente. Porém, quanto a eles, a virtude cognoscitiva não erra. Logo, o intelecto divino não pode errar em cognoscível algum.

5. Além disso, a virtude intelectual é uma perfeição do intelecto ao conhecer. Ora, não acontece que o intelecto afirme o falso quanto à virtude intelectual, mas afirma sempre o verdadeiro, pois afirmar o verdadeiro é o ato bom do intelecto, porque é próprio da virtude *tornar o ato bom* (II Ética 5, 1106a; Cmt 6, 307s). Ora, o intelecto divino é mais perfeito por sua natureza do que o intelecto humano pelo hábito da virtude, porque está na extrema perfeição (cf. c. XXVIII). Logo, resta que no intelecto divino não pode haver falsidade.

6. Além disso, a ciência do intelecto humano é de algum modo causada pelas coisas, decorrendo disto que as coisas cognoscíveis são a medida da ciência humana. Conclui-se daí que o verdadeiro está em julgar conforme a coisa é e não o contrário. Ora, o intelecto divino é a causa das coisas mediante a sua ciência. Por esse motivo, é necessário que a sua ciência seja a medida das coisas como, por exemplo, a arte é a medida dos artefatos, cada um dos quais é perfeito na medida em que

loquamur sive de veritate rei, Deus est sua veritas.

505. — Hoc autem confirmatur auctoritate Domini de se dicentis, IOAN. 14, 6: *Ego sum via, veritas et vita.*

CAP. LXI. - QUOD DEUS EST PURISSIMA VERITAS.

LOCI CONGR. - *Nom.* I, lect. 1 (21); VII, lect. 5 (737-740); *Ioan.* XII, lect. 8 (1713); *Rom.* III, lect. I (255).

506. — Hoc autem ostenso, manifestum est quod in Deo est pura veritas, cui nulla falsitas vel deceptio admisceri potest.

507. — Veritas enim falsitatem non compatitur: sicut nec albedo nigredinem. Deus autem non solum est verus, sed est ipsa veritas (cap. praec.). Ergo in eo falsitas esse non potest.

508. — Amplius. Intellectus non decipitur in cognoscendo quod quid est: sicut nec sensus in proprio sensibili (489). Omnis autem cognitio divini intellectus se habet ad modum intellectus cognoscentis quod quid est, ut ostensum est (cap. 58). Impossibile est igitur in divina cognitione errorem sive deceptionem aut falsitatem esse.

509. — Praeterea. Intellectus in primis principiis non errat, sed in conclusionibus interdum, ad quas ex principiis primis ratiocinando procedit. Intellectus autem divinus non est ratiocinativus aut discursivus, ut supra (cap. 57) ostensum est. Non igitur potest esse in ipso falsitas aut deceptio.

510. — Item. Quanto aliqua vis cognoscitiva est altior, tanto eius proprium obiectum est universalius, plura sub se continens: unde illud quod visus cognoscit per accidens, sensus communis aut imaginatio apprehendit ut sub proprio obiecto contentum. Sed vis divini intellectus est in fine sublimitatis in cognoscendo. Ergo omnia cognoscibilia comparantur ad ipsum sicut cognoscibilia proprie et per se et non secundum accidens. In talibus autem virtus cognoscitiva non errat. In nullo igitur cognoscibili possibile est divinum intellectum errare.

511. — Amplius. Virtus intellectualis est quaedam perfectio intellectus in cognoscendo. Secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum: verum enim dicere est bonus actus intellectus, virtutis autem est *actum bonum reddere*. Sed divinus intellectus perfectior est per suam naturam quam intellectus humanus per habitum virtutis: est enim in fine perfectionis (cap. 28). Relinquitur igitur quod in intellectu divino non potest esse falsitas.

512. — Adhuc. Scientia intellectus humani a rebus quodammodo causatur: unde provenit quod scibilia sunt mensura scientiae humanae; ex hoc enim verum est quod intellectu diiudicatur, quia res ita se habet, et non e converso. Intellectus autem divinus per suam scientiam est causa rerum. Unde oportet quod scientia eius sit mensura rerum: sicut ars est mensura artificiatorum, quorum unumquodque in tantum

perfectum est inquantum arti concordat. Talis igitur est comparatio intellectus divini ad res qualis rerum ad intellectum humanum. Falsitas autem causata ex inaequalitate intellectus humani et rei non est in rebus, sed in intellectu. Si igitur non esset omnimoda adaequatio intellectus divini ad res, falsitas esset in rebus, non in intellectu divino. Nec tamen in rebus est falsitas: quia quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de veritate. Nulla igitur inaequalitas est inter intellectum divinum et res; nec aliqua falsitas in intellectu divino esse potest.

513. — Item. Sicut *verum est bonum intellectus*, ita *falsum est malum ipsius*: naturaliter enim appetimus verum cognoscere et refugimus falso decipi. Malum autem in Deo esse non potest, ut probatum est (cap. 39). Non potest igitur in eo esse falsitas.

514. — Hinc est quod dicitur *Rom.* 3, 4: *Est autem Deus verax;* et *Num.* 23, 19: *Non est Deus ut homo, ut mentiatur*; et I IOAN. 1, 5: *Deus lux est et tenebrae in eo non sunt ullae.*

corresponde à arte. Por conseguinte, o intelecto divino está para as coisas, como estas estão para o intelecto humano. Ora, a falsidade proveniente pela desigualdade entre o intelecto humano e a coisa não está nas coisas, mas no intelecto. Por isso, se não houvesse adequação total entre o intelecto divino e as coisas, a falsidade estaria nestas mas não no intelecto divino. No entanto, nas coisas não há falsidade, porque cada uma tem tanto de verdade quanto de ser. Logo, não há inadequação alguma entre o intelecto divino e a realidade, nem falsidade alguma pode haver no intelecto divino.

7. Além disso, *assim como o verdadeiro é o bem do intelecto, o falso é o seu mal*, segundo o Filósofo (VI Ética 2, 1139a; Cmt 2, 1130), pois naturalmente desejamos conhecer o verdadeiro, e fugimos de ser enganados pelo falso. Ora, em Deus não pode haver mal algum, como acima se provou (c. XXXIX). Logo, em Deus não pode haver falsidade.

8. Por isso, está escrito na Carta aos Romanos: *Deus é verdadeiro* (Rm 3, 4); nos Números: *Deus não é como o homem mentiroso* (Nm 23, 19) e em S. João: *Deus é luz e nele não há trevas* (1 Jo 1, 5).

CAP. LXII. - QUOD DIVINA VERITAS EST PRIMA ET SUMMA VERITAS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 19, q. 5, a. 1: Utraque autem veritas; *Verit.* q. 1, aa. 4, 8; *Quodlib.* X, q. 4, a. 1 (201); *Ioan.* I, lect. 1 (33); lect. 10 (207); I, q. 16, a. 6; II-II, q. 1, a. 1.

515. — Ex his autem quae ostensa sunt manifeste habetur quod divina veritas sit prima et summa veritas.

516. — *Sicut enim est dispositio rerum in esse, ita et in veritate*, ut patet per PHILOSOPHUM, in II *Metaph.*: et hoc ideo quia verum et ens se invicem consequuntur; est enim verum *cum dicitur esse quod est vel non esse quod non est.* Sed divinum esse est primum et perfectissimum. Ergo et sua veritas est prima et summa.

517. — Item. Quod per essentiam alicui convenit, perfectissime ei convenit. Sed veritas Deo attribuitur essentialiter, ut ostensum est (cap. 60). Sua igitur veritas est summa et prima veritas.

518. — Praeterea. Veritas in nostro intellectu ex hoc est quod adaequatur rei intellectae. Aequalitatis autem causa est unitas, ut patet in V *Metaphysicae.* Cum igitur in intellectu divino sit omnino idem intellectus et quod intelligitur, sua veritas erit prima et summa veritas.

519. — Amplius. Illud quod est mensura in unoquoque genere, est perfectissimum illius generis: unde omnes colores mensurantur albo. Sed divina veritas est mensura omnis veritatis. Veritas enim nostri intellectus mensuratur a re quae est extra animam, ex hoc enim intellectus noster verus dicitur quod consonat rei: veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum, ut infra (*lib.* II, cap. 24) probabitur; sicut veritas artificiatorum ab

CAPÍTULO LXII
A VERDADE DIVINA É A PRIMEIRA E SUMA VERDADE

1. Do que está acima exposto claramente se colige que a verdade divina é a primeira e suma verdade.

Com efeito, tendo o Filósofo declarado que *como as coisas estão dispostas para o ser, assim também estão para a verdade* (II Metafísica 1, 993b; Cmt 2, 298), e isso porque o verdadeiro e o ente implicam-se mutuamente, pois o verdadeiro é *quando se diz que o que é, é; e o que não é, não é* (IV Metafísica 7, 1011b; Cmt 16, 721). Ora, o ser divino é o primeiro e o perfeitíssimo. Logo, a sua verdade é a suma e primeira verdade.

2. Além disso, o que convém a alguma coisa por essência, convém-lhe perfeitissimamente. Ora, a verdade é atribuída a Deus essencialmente, como foi acima demonstrado (c. LX). Logo a sua verdade é a suma e primeira verdade.

3. Além disso, a verdade é dita estar em nosso intelecto, porque a intelecção é idêntica à coisa conhecida. Ora, a unidade é causa da identidade (V Metafísica 15, 1021a; Cmt 17, 1022). Por isso, como no intelecto divino identificam-se o intelecto e o objeto da intelecção, a sua verdade será a primeira e suma.

4. Além disso, aquilo que é a medida de determinado gênero é o mais perfeito deste gênero, razão por que todas as cores se medem pelo branco. Ora, a verdade divina é a medida de toda verdade. Com efeito, a verdade do nosso intelecto é medida pela coisa que está fora da alma, porque ele se diz verdadeiro enquanto está concorde com a coisa. Mas a verdade da coisa é medida pela verdade do intelecto divino, que é a causa das coisas, como será demonstrado adiante (1. II, c. XXIV), como a verdade dos artefatos é medida pela ar-

te do artífice, pois o arcaz é verdadeiro quando está conforme a arte. Além disso, sendo também Deus o intelecto e o primeiro inteligível, é necessário que a verdade de qualquer intelecto se meça pela verdade dele, posto que *tudo se mede pelo primeiro no seu gênero*, como ensina o Filósofo (X Metafísica 1, 1052b; Cmt 2, 1938). Logo, a verdade divina é a primeira, suma e perfeitíssima verdade.

arte artificis; tunc enim vera est arca quando consonat arti. Cum etiam Deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cuiuslibet eius veritate mensuratur: si *unumquodque mensuratur primo sui generis*, ut PHILOSOPHUS tradit, in X *Metaphysicae*. Divina igitur veritas est prima, summa et perfectissima veritas.

CAPÍTULO LXIII ARGUMENTOS DOS QUE QUEREM SUBTRAIR A DEUS O CONHECIMENTO DOS SINGULARES

CAP. LXIII. - RATIONES VOLENTIUM SUBTRAHERE DEO COGNITIONEM SINGULARIUM.

LOCI CONGR. - *Comp.* cap. 132 (264-267); *Subst.* cap. 13 (115-118).

1. Há alguns que procuram subtrair à perfeição do conhecimento divino o conhecimento das coisas singulares. Para confirmar as suas teses procedem por sete vias.

520. — SUNT autem QUIDAM qui perfectioni divinae cognitionis singularium notitiam subtrahere nituntur. Ad quod quidem confirmandum septem viis procedunt.

2. A **primeira via** parte da própria condição da singularidade. Com efeito, sendo a matéria assinalada o princípio da singularidade, não parece que as coisas singulares possam ser conhecidas por meio de alguma virtude imaterial, porque todo conhecimento se perfaz por certa assimilação. Por isso, em nós, as coisas singulares só são apreendidas pelas potências que se servem de órgãos materiais, como a imaginação, os sentidos e outras. Mas o nosso intelecto, porque é imaterial, não conhece as coisas singulares. Por conseguinte, o intelecto divino é muito menos conhecedor das coisas singulares, visto que se afasta ao máximo da matéria. Assim sendo, parece que de nenhum modo Deus pode conhecer as coisas singulares.

521. — *Prima* est ex ipsa singularitatis conditione. Cum enim singularitatis principium sit materia signata, non videtur per aliquam virtutem immaterialem singularia posse cognosci, si omnis cognitio per quandam assimilationem fiat. Unde et in nobis illae solae potentiae singularia apprehendunt quae materialibus organis utuntur, ut imaginatio et sensus et huiusmodi; intellectus autem noster, quia immaterialis est, singularia non cognoscit. Multo igitur minus intellectus divinus singularium est cognoscitivus, qui maxime a materia recedit. Et sic nullo modo videtur quod Deus singularia cognoscere possit.

3. A **segunda via** refere-se ao fato de que nem sempre as coisas singulares existem. Por isso, ou serão sempre conhecidas de Deus, ou às vezes sim, às vezes não. A primeira parte da alternativa é impossível, porque não pode haver ciência do que não é, visto ser a ciência só das coisas verdadeiras. A segunda parte também é impossível, porque o conhecimento intelectual divino é totalmente invariável, como acima foi demonstrado (c. XLV).

522. — *Secunda* est quod singularia non semper sunt. Aut igitur semper scientur a Deo: aut quandoque scientur et quandoque non scientur. Primum esse non potest: quia de eo quod non est non potest esse scientia, quae solum verorum est; ea autem quae non sunt, vera esse non possunt. Secundum etiam esse non potest: quia divini intellectus cognitio est omnino invariabilis, ut ostensum est (cap. 45).

4. A **terceira via** parte de que nem todas as coisas singulares originam-se necessariamente, mas algumas originam-se por contingência. Por isso, delas só pode haver conhecimento certo quando existem. Com efeito, o conhecimento certo é o que não pode enganar-se; mas todo conhecimento referente ao contingente, por referir-se ao futuro, pode enganar-se, porque pode acontecer o oposto daquilo que pensamos. Se, porém, não pode acontecer o oposto, então o conhecimento contingente seria necessário. Por essa razão, não podemos ter conhecimento dos futuros contingentes, mas tão somente, uma certa estimativa conjectural. Ora, todo conhecimento de Deus deve ser tido como certíssimo e infalível, conforme acima foi demonstrado (c. LXI). É também impossível que Deus comece a conhecer novamente uma coisa, por causa da sua infalibilidade, como acima foi dito (c. XLV). Parece, pois, resultar que Deus não conhece os singulares contingentes.

523. — *Tertia*, ex eo quod non omnia singularia de necessitate proveniunt, sed quaedam contingenter. Unde de eis certa cognitio esse non potest nisi quando sunt. Certa enim cognitio est quae falli non potest: cognitio autem omnis quae est de contingenti, cum futurum est, falli potest; potest enim evenire oppositum eius quod cognitione tenetur; si enim non posset oppositum evenire, iam necessarium esset. Unde et de contingentibus futuris non potest esse in nobis scientia, sed coniecturalis aestimatio quaedam. Supponere autem oportet omnem Dei cognitionem esse certissimam et infallibilem, ut supra (cap. 61) ostensum est. Impossibile est etiam quod Deus aliquid de novo cognoscere incipiat, propter eius immutabilitatem, ut dictum est (cap. 45). Ex his igitur videtur sequi quod singularia contingentia non cognoscat.

5. A **quarta via** fundamenta-se em que a vontade é a causa de alguns singulares. Mas o efeito, antes de ser,

524. — *Quarta* est ex hoc quod quorundam singularium causa est voluntas. Ef-

fectus autem, antequam sit, non potest nisi in sua causa cognosci: sic enim solum esse potest antequam in se esse incipiat. Motus autem voluntatis a nullo possunt per certitudinem cognosci nisi a volente, in cuius potestate sunt. Impossibile igitur videtur quod Deus de huiusmodi singularibus quae causam ex voluntate sumunt, notitiam aeternam habeat.

525. — *Quinta* est ex singularium infinitate. *Infinitum enim, inquantum huiusmodi, est ignotum* : nam omne quod cognoscitur sub cognoscentis comprehensione quodammodo mensuratur; cum mensuratio nihil aliud sit quam quaedam certificatio rei mensuratae. Unde omnis ars infinita repudiat. Singularia autem sunt infinita, ad minus in potentia. Impossibile igitur videtur quod Deus singularia cognoscat.

526. — *Sexta* est ex ipsa vilitate singularium. Cum enim nobilitas scientiae ex nobilitate scibilis quodammodo pensetur, vilitas etiam scibilis in vilitatem scientiae redundare videtur. Divinus autem intellectus nobilissimus est. Non igitur eius nobilitas patitur quod Deus quaedam vilissima inter singularia cognoscat.

527. — *Septima* est ex malitia quae in quibusdam singularibus invenitur. Cum enim cognitum sit aliquo modo in cognoscente; malum autem in Deo esse non possit, ut supra (cap. 39) ostensum est: videtur sequi quod Deus malum et privationem omnino non cognoscat, sed solum intellectus qui est in potentia; privatio enim non nisi in potentia esse potest. Et ex hoc sequitur quod non habeat Deus de singularium notitiam, in quibus malum et privatio invenitur.

CAP. LXIV. - Ordo dicendorum circa divinam cognitionem.

528. — Ad huius autem erroris exclusionem; ut etiam divinae scientiae perfectio ostendatur; oportet diligenter veritatem inquirere circa singula praedictorum, ut ea quae sunt veritati contraria repellantur.

P r i m o , ergo, ostendemus quod divinus intellectus singularia cognoscit (cap. 65; nn. 529 - 540).

S e c u n d o , quod cognoscit ea quae non sunt in actu (cap. 66; nn. 541 - 555).

T e r t i o , quod cognoscit contingentia futura infallibili cognitione (cap. 67; nn. 556 - 566).

Q u a r t o , quod cognoscit motus voluntatis (cap. 68; nn. 567 - 574).

Q u i n t o , quod cognoscit infinita (cap. 69; nn. 575 - 595).

S e x t o , quod cognoscit quaelibet vilia et minima in entibus (cap. 70; nn. 596 - 604).

S e p t i m o , quod cognoscit mala et privationes quaslibet vel defectus (cap. 71; nn. 605 - 617).

não pode ser conhecido senão na sua causa, porque, antes de começar a ser em si mesmo, só nela podia estar. Ora, os movimentos da vontade somente podem ser conhecidos com certeza por quem os quer e os tem sob o seu poder. Parece, pois, impossível que Deus tenha um conhecimento eterno desses singulares que têm a sua causa na vontade.

6. A **quinta via** fundamenta-se na infinidade dos singulares. Com efeito, *o infinito como tal é desconhecido* (I Física 4, 187b; Cmt 9, 64), porque tudo o que se conhece se mede de algum modo pela compreensão do cognoscente, já que a mediação outra coisa não é senão a verificação da coisa medida. Por isso, toda arte repele o infinito. Ora, os singulares são infinitos, pelo menos em potência. Parece, pois, impossível que Deus conheça os singulares.

7. A **sexta via** fundamenta-se na vileza dos singulares. Com efeito, assim como a nobreza da ciência depende, de certo modo, da nobreza do cognoscível, também a vileza deste parece redundar na vileza daquela. Ora, o intelecto divino é nobilíssimo. Parece, pois, que a sua nobreza não permite que Deus conheça os singulares vilíssimos.

8. A **sétima via** fundamenta-se na malícia que se encontra em alguns singulares. De fato, se o conhecido está de certo modo no cognoscente, e como em Deus não há mal, conforme acima foi demonstrado (c. XXXIX), parece disso resultar que Deus não conhece de modo algum o mal e a privação. Com efeito, o mal e a privação só são conhecidos por um intelecto em potência, porque a privação não pode haver senão na potência. Daí resultar que Deus não tem conhecimento dos singulares, nos quais há o mal e a privação.

CAPÍTULO LXIV
ORDENAÇÃO DOS CAPÍTULOS SEGUINTES QUE TRATAM DO CONHECIMENTO DIVINO

Para eliminar o erro do capítulo precedente e ao mesmo tempo mostrar a perfeição da ciência divina, devemos atentamente examinar a veracidade de cada um dos argumentos apresentados, para afastar o que for contrário à verdade. Por isso, mostraremos que o intelecto divino conhece:

1º — as coisas singulares (c. LXV);
2º — as coisas que não estão em ato (c. LXVI);
3º — infalivelmente, os futuros contingentes (c. LXVII);
4º — os movimentos da vontade (c. LXVIII);
5º — os infinitos (c. LXIX);
6º — os mais vis e os mínimos dentre os entes (c. LXX);
7º — os males, as privações e os defeitos (c. LXXI).

CAPÍTULO LXV
DEUS CONHECE OS SINGULARES

1. Demonstraremos, pois, em primeiro lugar, que em Deus não pode faltar o conhecimento dos singulares.

Acima foi demonstrado (c. XLIX) que Deus conhece as coisas enquanto é causa das mesmas. Ora, os efeitos da ação divina são as coisas singulares, pois Deus produz as coisas enquanto as faz ser em ato. Os universais, no entanto, não são realidades subsistentes, pois as coisas só têm ser nos indivíduos (VII Metafísica 13, 1038b; Cmt 13, 1570ss). Logo, Deus conhece as coisas distintas de si não só no universal, como também no singular.

2. Além disso, conhecidos os princípios da essência de uma coisa, necessariamente ela será conhecida, como, por exemplo, conhecida a alma racional e um determinado corpo, conhece-se o homem. Ora, a essência da coisa singular é constituída pela matéria assinalada e pela forma individualizada. Assim, a essência de Sócrates é constituída por tal corpo e por tal alma, e a essência do homem, considerado universalmente, por alma e corpo (VII Metafísica 10, 1035b — 1036a; Cmt 10, 1484ss). Por isso, como essas partes entram na definição de homem considerado universalmente, assim também aquelas entrariam na definição de Sócrates, se Sócrates pudesse ser definido. Por conseguinte, aquele que tem o conhecimento da matéria e daquilo pelo qual a matéria é assinalada, bem como da forma individualizada na matéria, não pode deixar de ter conhecimento da coisa singular. Ora, o conhecimento de Deus atinge a matéria, os acidentes que a individualizam e as formas. Sendo, pois, a sua intelecção identificada com a sua essência (c. XLV), é necessário que Deus tenha intelecção de tudo que, de algum modo, está na sua essência. Nesta estão virtualmente, como em sua primeira origem, todas as coisas que de algum modo têm ser, porque Deus é o primeiro e universal princípio do ser. Pois bem, a matéria e os acidentes não estão excluídos daquelas coisas, pois a matéria é ente em potência e o acidente é ente de outro ente. Logo, não falta a Deus o conhecimento dos singulares.

3. Além disso, não se pode conhecer perfeitamente a natureza do gênero, quando não se conhecem as suas primeiras diferenças e as suas propriedades, assim como não se conheceria perfeitamente a matéria do número se o par e o ímpar fossem desconhecidos. Ora, o *universal* e o *singular* são as diferenças ou propriedades do ente. Por isso, se Deus, ao conhecer sua essência, conhece perfeitamente a natureza comum do ente, também necessariamente conhecerá de modo perfeito o universal e o singular. Outrossim, não conheceria perfeitamente o universal se conhecesse a razão da universalidade, e não conhecesse a coisa universal, como homem e animal. Do mesmo modo, não conheceria perfeitamente o singular, se conhecesse a razão da singularidade, desconhecendo um ou outro singular. Logo, é necessário que Deus conheça as coisas singulares.

4. Além disso, assim como Deus é seu próprio ser, é também o seu conhecer, como acima foi demonstrado

CAP. LXV. - QUOD DEUS SINGULARIA COGNOSCAT.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 1; *Verit.* q. 2, a. 5; *ibid.* q. 5, a. 4: Sciendum tamen; *Rom.* I, lect. 6 (110); I *Cor.* III, lect. 3 (178); I, q. 14, a. 11; *Comp.* cap. 133 (268-269); *Subst.* cap. 15 (133-134).

529. — PRIMO igitur ostendemus quod singularium cognitio Deo non potest deesse (521).

530. — Ostensum enim est supra (cap. 9) quod Deus cognoscit alia inquantum est causa eis. Effectus autem Dei sunt res singulares. Hoc enim modo Deus causat res, inquantum facit eas esse in actu: universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus, ut probatur in VII *Metaphysicae.* Deus igitur cognoscit res alias a se non solum in universali, sed etiam in singulari.

531. — Item. Cognitis principiis ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci: sicut, cognita anima rationali et corpore tali, cognoscitur homo. Singularis autem essentia constituitur ex materia designata et forma individuata: sicut Socratis essentia ex hoc corpore et hac anima, ut essentia hominis universalis ex anima et corpore, ut patet in VII *Metaphysicae.* Unde, sicut haec cadunt in definitione hominis universalis, ita illa caderent in definitione Socratis si posset definiri. Cuicumque igitur adest cognitio materiae, et eorum per quae materia designatur, et formae in materia individuatae, ei non potest deesse cognitio singularis. Sed Dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuantia et formas pertingit. Cum enim suum intelligere sit sua essentia (cap. 45), oportet quod intelligat omnia quae sunt quocumque modo in eius essentia; in qua quidem virtute sunt, sicut in prima origine, omnia quae esse quocumque modo habent, cum sit primum et universale essendi principium; a quibus materia et accidens non sunt aliena, cum materia sit ens in potentia et accidens sit ens in alio. Deo igitur cognitio singularium non deest.

532. — Amplius. Natura generis perfecte non potest cognosci nisi eius differentiae primae et passiones propriae cognoscantur: non enim perfecte sciretur natura numeri si par et impar ignorarentur. Sed *universale* et *singulare* sunt differentiae, vel per se passiones entis. Si igitur Deus, cognoscendo essentiam suam, perfecte cognoscit naturam communem entis, oportet quod perfecte cognoscat universale et singulare. Sicut autem non perfecte cognosceret universale si cognosceret intentionem universalitatis et non cognosceret rem universalem, ut hominem aut animal; ita non perfecte cognosceret singulare si cognosceret rationem singularitatis et non cognosceret hoc vel illud singulare. Oportet igitur quod Deus res singulares cognoscat.

533. — Adhuc. Sicut Deus est ipsum suum esse, ita est suum cognoscere, ut osten-

sum est (cap. 45). Sed ex hoc quod est suum esse oportet quod in ipso inveniantur omnes perfectiones essendi sicut in prima essendi origine, ut supra (cap. 28) habitum est. Ergo oportet quod in eius cognitione inveniatur omnis cognitionis perfectio sicut in primo cognitionis fonte. Hoc autem non esset si ei singularium notitia deesset: cum in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistat. Impossibile est igitur eum singularium notitiam non habere.

534. — Praeterea. In omnibus virtutibus ordinatis hoc communiter invenitur quod virtus superior ad plura se extendit et tamen est unica, virtus vero inferior se extendit ad pauciora, et multiplicatur tamen respectu illorum: sicut patet in imaginatione et sensu; nam una vis imaginationis se extendit ad omnia quae quinque vires sensuum cognoscunt et ad plura. Sed vis cognoscitiva in Deo est superior quam in homine. Quicquid ergo homo diversis viribus cognoscit, intellectu scilicet, imaginatione et sensu, hoc Deus uno suo simplici intellectu considerat. Est igitur singularium cognoscitivus, quae nos sensu et imaginatione apprehendimus.

535. — Amplius. Divinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit, sicut noster, sed magis per suam cognitionem est causa rerum, ut infra (*lib.* II, cap. 24) ostendetur: et sic eius cognitio quam de rebus aliis habet, est ad modum practicae cognitionis. Practica autem cognitio non est perfecta nisi ad singularia perveniatur: nam practicae cognitionis finis est operatio, quae in singularibus est. Divina igitur cognitio quam de aliis rebus habet, se usque ad singularia extendit.

536. — Adhuc. Primum mobile movetur a motore movente per intellectum et appetitum, ut supra (cap. 44) ostensum est. Non autem posset motor aliquis per intellectum causare motum nisi cognosceret mobile inquantum natum est moveri secundum locum. Hoc autem est inquantum est hic et nunc: et per consequens inquantum est singulare. Intellectus igitur qui est motor primi mobilis, cognoscit primum mobile inquantum est singulare. Qui quidem motor vel ponitur Deus, et sic habetur propositum: vel aliquid quod est infra Deum. Cuius intellectus si potest cognoscere singulare sua virtute, quod noster intellectus non potest, multo magis hoc poterit intellectus Dei.

537. — Item. *Agens honorabilius est patiente et acto*, sicut actus potentia. Forma igitur quae est inferioris gradus non potest agendo perducere suam similitudinem in gradum altiorem; sed forma superior poterit perducere agendo suam similitudinem in gradum inferiorem; sicut ex virtutibus incorruptibilibus stellarum producuntur formae corruptibiles in istis inferioribus, virtus autem corruptibilis non potest producere formam incorruptibilem. Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et co-

(c. XLV). Ora, pelo fato de identificar-se com o seu ser, é necessário que em Deus se encontrem todas as perfeições, como na primeira fonte do ser, conforme acima se afirmou (c. XXVIII). Conseqüentemente, é necessário que em Deus se encontre a perfeição de todo conhecimento, como na primeira fonte do conhecimento. Mas isso não aconteceria se lhe faltasse o conhecimento dos singulares, porque em tal consiste a perfeição de alguns entes dotados de conhecimento. Logo, é impossível que Deus não tenha conhecimento dos singulares.

5. Além disso, em todas as virtudes ordenadas comumente se verifica que a virtude superior estende-se a muitas coisas, não obstante ser ela uma só. A virtude inferior, porém, estende-se a menos coisas, e se multiplica com relação a elas, como se vê, por exemplo, na fantasia e nos sentidos, pois a fantasia atinge a todos os objetos conhecidos pelos sentidos e ainda a outros. Porém, a faculdade cognoscitiva de Deus é superior à do homem. Por conseguinte, o que o homem conhece por muitas faculdades, ou sejam, o intelecto, a fantasia e os sentidos, Deus atinge por uma única e simples intelecção. Logo, Deus conhece os singulares, os quais nós apreendemos pela fantasia e pelos sentidos.

6. Além disso, o intelecto divino não recebe, como o nosso, o conhecimento vindo das coisas, mas é antes causa das coisas pelo seu conhecimento, como adiante será demonstrado (l. II. c. XXIV). Assim sendo, o conhecimento divino realiza-se à maneira de conhecimento prático. Ora, o conhecimento prático não é perfeito se não atingir os singulares, porque a sua finalidade é a operação que se refere aos singulares. Logo, o conhecimento que Deus tem das coisas estende se até aos singulares.

7. Além disso, o primeiro ente móvel recebe o movimento do motor que move por meio do intelecto e do apetite, como acima foi demonstrado (c. XLIV). Ora, não poderia um motor causar o movimento pelo intelecto se não conhecesse o móvel que é destinado a mover-se localmente. Tal acontece, no entanto, em determinado movente e em determinado lugar, isto é, enquanto a coisa é singular. Assim sendo, o intelecto movente do primeiro móvel conhece a este enquanto é singular. Ora, esse motor ou é Deus e, neste caso, temos o que foi provado, ou é algo inferior a Deus. Se o intelecto desse ente, inferior a Deus, pode conhecer o singular por sua própria virtude, coisa que o nosso intelecto não pode, muito mais o poderá o intelecto divino.

8. Além disso, *o agente é mais nobre do que o paciente e que o ato* (III Sobre a Alma 5, 430a; Cmt 10, 733), assim como o ato é mais nobre do que a potência. Por isso, a forma de grau inferior não pode por sua ação produzir sua semelhança em grau mais alto. Porém, a forma superior poderá produzir por sua ação, uma semelhança em grau inferior. Assim, por exemplo, as virtudes incorruptíveis dos astros produzem as formas corruptíveis das coisas inferiores, mas a virtude corruptível não pode produzir uma forma incorruptível. Ora, todo conhecimento realiza-se pela assimilação do

cognoscível pelo cognoscente. Há, porém, uma diferença: a assimilação no conhecimento humano perfaz-se pela ação das coisas sensíveis nas virtudes cognoscitivas humanas, ao passo que, no conhecimento divino, dá-se o contrário, pois a assimilação se perfaz pela ação da forma do intelecto divino sobre as coisas conhecidas. Por conseguinte, a forma da coisa sensível, porque é individualizada pela sua materialidade, não pode produzir a semelhança da sua singularidade em um ente totalmente imaterial, mas somente nas virtudes que usam órgãos materiais. É, no entanto, elevada ao intelecto pela virtude do intelecto agente, em que se despoja totalmente das condições materiais e por isso, a semelhança da singularidade da forma sensível não pode chegar até o intelecto humano. Mas a semelhança da forma do intelecto divino, visto que ele atinge até as mínimas coisas, como também a sua causalidade as atinge, manifesta-se até na singularidade de sua forma sensível e material. Logo, o intelecto divino pode conhecer os singulares, mas não o pode o intelecto humano.

9. Além disso, se fosse negada esta verdade, resultaria o inconveniente alegado pelo Filósofo contra Empédocles, isto é, que *Deus seria ignorantíssimo* (I Sobre a Alma 5, 410b; Cmt 12, 186), se não conhecesse os singulares que até pelos homens são conhecidos.

10. Essa verdade demonstrada é também confirmada pela autoridade da Sagrada Escritura. Lê-se, com efeito, na carta aos Hebreus: *Não há criatura invisível aos olhos dele* (Hb 4, 13). O erro a ela oposto é afastado no Eclesiástico: *Não digas: eu me perturbarei aos olhos de Deus, e quem se lembrará de mim lá do alto dos céus?* (Eclo 16, 16).

11. Pelo que foi exposto fica esclarecido porque a objeção contrária (c. LXIII) não conclui retamente, pois aquilo que o intelecto divino conhece, embora seja imaterial, é contudo semelhança da matéria e da forma, enquanto ele é o primeiro princípio produtivo de ambos.

CAPÍTULO LXVI
DEUS CONHECE AS COISAS QUE NÃO SÃO

1. Em seguida deve-se demonstrar que a Deus não falta o conhecimento das coisas que não são.

Com efeito, conforme resulta do acima exposto (c. LXI), a relação entre a ciência divina e as coisas que conhece é a mesma que há entre as coisas cognoscíveis e a nossa ciência. Ora, a relação entre a coisa cognoscível e a nossa ciência é tal que a coisa cognoscível pode ser sem que a conheçamos, como afirma o Filósofo (Categorias 7, 7b), ao referir-se à quadratura do círculo. Mas o inverso não acontece. Logo, a relação da ciência divina para as outras coisas será tal, que também pode se dar para com as que não existem.

2. Além disso, o conhecimento do intelecto divino está para as outras coisas como o conhecimento do artífice para os artefatos, porque Deus é causa das coisas pela sua ciência. Ora, pelo seu conhecimento artístico o artista conhece os artefatos que ainda não produziu,

gniti: in hoc tamen differt, quod assimilatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas, in cognitione autem Dei est e converso per actionem formae intellectus divini in res cognitas. Forma igitur rei sensibilis, cum sit per suam materialitatem individuata, suae singularitatis similitudinem perducere non potest in hoc quod sit omnino immaterialis, sed solum usque ad vires quae organis materialibus utuntur; ad intellectum autem perducitur per virtutem intellectus agentis, inquantum omnino a conditionibus materiae exuitur; et sic similitudo singularitatis formae sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum. Similitudo autem formae intellectus divini, cum pertingat usque ad rerum minima, ad quae pertingit sua causalitas, pervenit usque ad singularitatem formae sensibilis et materialis. Intellectus igitur divinus potest cognoscere singularia, non autem humanus.

538. — Praeterea. Sequeretur inconveniens quod PHILOSOPHUS contra EMPEDOCLEM inducit, scilicet *Deum esse insipientissimum,* si singularia non cognoscit, quae etiam homines cognoscunt.

539. — *a*) Haec autem probata veritas etiam SCRIPTURAE SACRAE auctoritate firmatur. Dicitur enim *Hebr.* 4, 13: *Non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius.*

b) Error etiam contrarius excluditur *Eccli.* 16, 16: *Non dicas: A Deo abscondar, et ex summo quis meis memorabitur?*

540. — Patet etiam ex dictis qualiter obiectio in contrarium facta (cap. 63, 521) non recte concludit. Nam id quo intellectus divinus intelligit, etsi immateriale sit, est tamen et materiae et formae similitudo, sicut primum principium productivum utriusque.

CAP. LXVI. - QUOD DEUS COGNOSCIT EA QUAE NON SUNT.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 38, a. 4; III, dist. 14, a. 2, q.la 2; *Verit.* q. 2, a. 8; I, q. 14, a. 9; *ibid.* a. 13 ad 3; *Comp.* cap. 133 (271).

541. — DEINDE ostendendum est quod Deo non deest notitia eorum etiam quae non sunt (522).

542. — Ut enim ex supra (cap. 61) dictis patet, eadem est comparatio scientiae divinae ad res scitas quae scibilium ad scientiam nostram. Est autem haec comparatio scibilis ad nostram scientiam, quod scibile potest esse absque eo quod eius scientia a nobis habeatur, ut ponit exemplum PHILOSOPHUS, in *Praedicamentis,* de circuli quadratura; non autem e converso. Talis ergo erit comparatio divinae scientiae ad res alias quod etiam non existentium esse potest.

543. — Item. Cognitio divini intellectus comparatur ad res alias sicut cognitio artificis ad artificiata: cum per suam scientiam sit causa rerum. Artifex autem suae artis cognitione etiam ea quae nondum sunt

artificiata cognoscit: formae enim artis ex eius scientia effluunt in exteriorem materiam ad artificiatorum constitutionem; unde nihil prohibet in scientia artificis esse formas quae nondum exterius prodierunt. Sic igitur nihil prohibet Deum eorum quae non sunt notitiam habere.

544. — Praeterea. Deus cognoscit alia a se per suam essentiam inquantum est similitudo eorum quae ab eo procedunt, ut ex dictis (capp. 49, 54) patet. Sed, cum essentia Dei sit infinitae perfectionis, ut supra (cap. 43) ostensum est; quaelibet autem alia res habeat esse et perfectionem terminata: impossibile est quod universitas rerum aliarum adaequet essentiae divinae perfectionem. Extendit igitur se vis suae repraesentationis ad multo plura quam ad ea qua sunt. Si igitur Deus totaliter virtutem et perfectionem essentiae suae cognoscit (cap. 47), extendit se eius cognitio non solum ad ea quae sunt, sed etiam ad ea qua non sunt.

545. — Amplius. Intellectus noster, secundum illam operationem qua cognoscit *quod quid est*, notitiam habere potest etiam eorum quae non sunt actu: potest enim leonis vel equi essentiam comprehendere omnibus huiusmodi animalibus interemptis. Intellectus autem divinus cognoscit ad modum cognoscentis *quod quid est* non solum definitiones, sed etiam enuntiabilia, ut ex supra (capp. 58, 59) dictis patet. Potest igitur etiam eorum quae non sunt notitiam habere.

546. — Adhuc. Effectus aliquis in sua causa praenosci potest etiam antequam sit: sicut praenoscit astrologus eclipsim futuram ex consideratione ordinis caelestium motuum. Sed cognitio Dei est de rebus omnibus per causam: se enim cognoscendo, qui est omnium causa, alia quasi suos effectus cognoscit, ut supra (cap. 49) ostensum est. Nihil igitur prohibet quin etiam quae nondum sunt cognoscat.

547. — Amplius. Intelligere Dei successionem non habet, sicut nec eius esse. Est igitur totum simul semper manens: quod de ratione aeternitatis est. Temporis autem duratio successione prioris et posterioris extenditur. Proportio igitur aeternitatis ad totam temporis durationem est sicut proportio indivisibilis ad continuum: non quidem eius indivisibilis quod terminus continui est, quod non adest cuilibet parti continui, — huius enim similitudinem habet instans temporis — sed eius indivisibilis quod extra continuum est, cuilibet tamen parti continui, sive puncto in continuo signato, coexistit: nam, cum tempus motum non excedat, aeternitas, quae omnino extra motum est, nihil temporis est.

548. — Rursum, cum aeterni esse nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas. Cuius exemplum utcumque in circulo est videre: punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul,

pois as formas artísticas partem da sua ciência para a matéria exterior visando a constituir os artefatos. Por isso, nada proíbe que existam na ciência do artífice formas que ainda não se exteriorizaram. Assim também nada impede que Deus conheça as coisas que não são.

3. Além disso, Deus conhece as coisas pela sua essência, enquanto esta é semelhança de tudo que dela procede, como se vê pelo acima exposto (cc. XLIX-LIV). Ora, sendo a essência de Deus infinitamente perfeita, como acima foi demonstrado (c. XLIII), qualquer coisa tem ser e perfeição limitados e, por isso, é impossível que a universalidade de todas as coisas se iguale à perfeição da essência divina. Por isso, a extensão da sua representação atinge a muito maior número de coisas do que as que existem. Logo, se Deus conhece totalmente a virtude e a perfeição da sua essência (c. XLVII), o seu conhecimento estende-se não só às coisas que são, mas também às que não são.

4. Além disso, o nosso intelecto, pela operação que conhece *aquilo que é* pode também conhecer as coisas que não estão em ato. Assim, por exemplo, poderá apreender a essência do leão ou do cavalo, se todos esses animais desaparecessem. Ora, o intelecto divino conhece à maneira de cognoscente *aquilo que é*, não só as definições, mas também os enunciáveis, como se vê pelo que acima foi exposto (c. XLIX). Por conseguinte, nada impede que o intelecto divino conheça também as coisas que não são.

5. Além disso, um efeito pode ser previsto em sua causa mesmo antes de ser, como, por exemplo, o astrônomo prevê um futuro eclipse ao conhecer o curso dos movimentos celestes. Ora, o conhecimento que Deus tem de todas as coisas é pelas causas, enquanto conhecendo a si mesmo, que é causa de tudo, conhece as outras coisas como efeitos seus, como acima foi demonstrado (c. XLIX). Logo, nada impede que Deus também conheça as coisas que ainda não são.

6. Além disso, a intelecção de Deus não tem sucessão, como também não a tem o seu ser. Está sempre permanente todo e simultaneamente, pois nisto consiste a razão da sua eternidade. Ora, a duração do tempo se realiza pela sucessão de antes e depois. Por conseguinte, a proporção entre a duração da eternidade e a total duração do tempo é como a proporção entre o indivisível e o contínuo. Não, porém, daquele indivisível, que é o termo do contínuo, e que não está em cada parte do contínuo (a este indivisível assemelha-se o instante do tempo), mas daquele indivisível que está fora do contínuo e no entanto coexiste com qualquer parte do contínuo, ou como o ponto determinado do contínuo, pois, como o tempo não excede o movimento, a eternidade, que está totalmente fora do tempo, nada tem de temporal.

Por outro lado, como o ser da eternidade jamais faltará, qualquer porção ou instante de tempo está presente à eternidade. Um exemplo disso pode ser buscado no círculo. Assim, um ponto determinado da circunferência, embora indivisível, contudo não coexiste simultaneamente, quanto ao lugar, com qualquer outro ponto, ao passo

que o centro, que está fora da circunferência, opõe-se diretamente a qualquer ponto determinado da mesma. Tudo, pois, que está em alguma parte do tempo, coexiste com o eterno como presente nele, embora, relativamente a uma outra parte do tempo, seja passado ou futuro. Uma coisa, pois, não pode coexistir presencialmente com o eterno a não ser com todo ele, porque o eterno não tem duração sucessiva. Por isso, o intelecto divino vê presente em toda a eternidade tudo o que acontece por todo decurso do tempo. Contudo, o que acontece em determinada parte do tempo nem sempre existiu. Resta, pois, concluir que as coisas que ainda não estão no decurso do tempo, delas Deus tem conhecimento.

7. Por esses argumentos vê-se que Deus tem conhecimento dos entes que não são. Mas nem todos os não-entes relacionam-se do mesmo modo com a sua ciência.

Pois as coisas que não são, não foram, nem serão, são conhecidas por Deus como possíveis à sua virtude. Por isso Deus não as conhece como que existentes em si mesmas, mas como se existindo na potência divina. Para alguns, elas são tidas como conhecidas por Deus segundo a *ciência de simples inteligência*.

Porém, as coisas que para nós são presentes, passadas ou futuras, Deus as conhece enquanto estão na potência divina, nas causas delas e nelas mesmas. Este conhecimento é chamado de *ciência de visão*, pois das coisas que para nós ainda não são, Deus não somente vê o ser que elas têm nas causas, mas também o ser que têm em si mesmas, enquanto a eternidade está presente, pela sua indivisibilidade, em todo tempo.

Mas Deus conhece pela sua essência o ser de qualquer coisa, pois a essência divina pode ser representada por muitas coisas que não são, não foram e não serão. Além disso, ela é semelhança da virtude de qualquer causa, segundo a qual os efeitos pré-existem nas causas, como também o ser que qualquer coisa tem em si mesma provém dela como de seu exemplar.

Assim, Deus conhece os não-entes enquanto têm algum modo de ser, ou na potência divina, ou nas suas causas, ou pelos mesmos. E isso não se opõe ao conceito de ciência.

8. As verdades aqui expostas são também testemunhadas pela autoridade da Sagrada Escritura, pois está escrito: *Todas as coisas, antes de serem criadas, são conhecidas do Senhor, nosso Deus* (Eclo 23, 29); *Conheci-te antes de te formar nas entranhas* (Jr 1,5).

9. Pelo exposto se vê que não temos que afirmar, como fizeram alguns, que Deus conhece os singulares universalmente, porque só os conhece nas causas universais, como quem conhece um eclipse, não enquanto é este eclipse, mas enquanto provém da interposição dos astros, pois acima já foi demonstrado (cc. L, LXV) que o conhecimento divino se estende aos singulares tais quais são em si mesmos.

ordo enim situs continuitatem circumferentiae facit; centrum vero, quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. Quicquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno quasi praesens eidem: etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum. Aeterno autem non potest aliquid praesentialiter coexistere nisi toti: quia successionis durationem non habet. Quicquid igitur per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens. Nec tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens. Relinquitur igitur quod eorum quae secundum decursum temporis nondum sunt, Deus notitiam habet.

549. — Per has igitur rationes apparet quod Deus non entium notitiam habet. Non tamen omnia non entia eandem habent habitudinem ad eius scientiam.

550. — Ea enim quae non sunt nec erunt nec fuerunt, a Deo sciuntur quasi eius virtuti possibilia. Unde non cognoscit ea ut existentia aliqualiter in seipsis, sed ut existentia solum in potentia divina. Quae quidem a QUIBUSDAM dicuntur a Deo cognosci *secundum notitiam simplicis intelligentiae.*

551. — Ea vero quae sunt praesentia, praeterita vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in sua potentia, et in propriis causis, et in seipsis. Et horum cognitio dicitur *notitia visionis:* non enim Deus rerum quae apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, inquantum eius aeternitas est praesens sua indivisibilitate omni tempori.

552. — Et tamen esse quodcumque rei Deus cognoscit per essentiam suam. Nam sua essentia est repraesentabilis per multa quae non sunt nec erunt nec fuerunt. Ipsa etiam est similitudo virtutis cuiuslibet causae, secundum quam praeexistunt effectus in causis. Esse etiam cuiuslibet rei quod habet in seipsa, est ab ea exemplariter deductum.

553. — Sic igitur non entia cognoscit Deus inquantum aliquo modo habent esse: vel in potentia Dei, vel in causis suis, vel in seipsis. Quod rationi scientiae non obsistit.

554. — His autem quae praemissa sunt etiam SCRIPTURAE SACRAE auctoritas testimonium perhibet. Dicitur enim *Eccli.* 23, 29 : *Domino Deo* nostro, *antequam crearentur*, nota *sunt omnia : sic et post perfectum* cognoscit *omnia* Et IER. 1, 5: *Priusquam te formarem in utero novi te.*

555. — Patet autem ex praemissis quod non cogimur dicere, sicut QUIDAM dixerunt, Deum universaliter singularia cognoscere, quia cognoscit ea in causis universalibus tantum, sicut qui cognosceret eclipsim hanc, non prout haec, sed prout provenit ex oppositione: cum ostensum sit (capp. 50, 65) quod divina cognitio se extendit ad singularia prout sunt in seipsis.

CAP. LXVII. - QUOD DEUS COGNOSCIT SINGULARIA CONTINGENTIA FUTURA.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 38, a. 5; *Verit.* q. 2, a. 12; *Malo*, q. 16, a. 7; *Ration.* cap. 10 (1024-1027); I, q. 14, a. 13; *Comp.* cap. 133 (272), 134 (273); *Subst.* cap. 15 (137).

556. — Ex his autem iam aliqualiter patere potest quod contingentium singularium ab aeterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec tamen contingentia esse desistunt (523).

557. — Contingens enim certitudini cognitionis non repugnat nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod praesens est. Contingens enim, cum futurum est, potest non esse: et sic cognitio aestimantis ipsum futurum esse falli potest; falletur enim si non erit quod futurum esse aestimavit. Ex quo autem praesens est, pro illo tempore non potest non esse: potest autem in futurum non esse, sed hoc non iam pertinet ad contingens prout praesens est, sed prout futurum est. Unde nihil certitudini sensus deperit cum quis videt currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. Omnis igitur cognitio quae supra contingens fertur prout praesens est, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab aeterno fertur in unumquodque eorum quae temporis cursu peraguntur prout praesens est, ut supra (cap. praec.) ostensum est. Relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab aeterno scientiam infallibilem habere.

558. — Item. Contingens a necessario differt secundum quod unumquodque in sua causa est: contingens enim sic in sua causa est ut non esse ex ea possit et esse; necessarium vero non potest ex sua causa nisi esse. Secundum id vero quod utrumque eorum in se est, non differt quantum ad esse, supra quod fundatur verum: quia in contingenti, secundum id quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab aeterno cognoscit res non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam cognitionem de contingentibus et infallibilem.

559. — Amplius. Sicut ex causa necessaria certitudinaliter sequitur effectus, ita ex causa contingenti completa si non impediatur. Sed, cum Deus cognoscat omnia, ut ex supra (cap. 50) dictis patet, scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri. Scit igitur per certitudinem an contingentia sint vel non sint.

560. — Adhuc. Effectum excedere suae causae perfectionem non contingit, interdum tamen ab ea deficit. Unde, cum in nobis ex rebus cognitio causetur, contingit interdum quod necessaria non per modum necessitatis cognoscimus, sed probabilitatis. Sicut autem apud nos res sunt causa cognitionis, ita divina cognitio est causa rerum cognitarum. Nihil igitur prohibet ea in se contingentia esse de quibus Deus necessariam scientiam habet.

CAPÍTULO LXVII
DEUS CONHECE OS SINGULARES CONTINGENTES FUTUROS

1. Pelo acima exposto já se pode saber que Deus tem, desde a eternidade, ciência infalível dos singulares contingentes, sem que deixem de ser contingentes.

Com efeito, à certeza do conhecimento não repugna o contingente enquanto é presente, mas enquanto é futuro. Pois sendo contingente futuro poderá não ser e, assim, o conhecimento de quem considera o futuro pode enganar-se; enganar-se-á enquanto pode não se realizar o que tinha por futuro. Mas desde que é presente, durante esse tempo não pode não ser, embora possa não ser futuro, o que, porém, já não pertence à contingência de seu presente mas à de seu futuro. Por esse motivo, nada diminui a certeza sensível quando alguém vê um homem correr, embora isso seja contingente. Por conseguinte, todo conhecimento de um contingente que está presente pode ser certo. Ora, a intuição do intelecto divino atinge desde toda a eternidade cada uma das coisas que se realizam no curso do tempo enquanto presentes, conforme acima foi demonstrado (cap. prec.). Logo, resulta que nada impede que Deus, desde a eternidade, tenha ciência infalível dos contingentes.

2. Além disso, o contingente diferencia-se do necessário enquanto cada um está em sua causa: o contingente está na sua causa de tal modo que, como efeito da mesma, pode ser e não ser, ao passo que o necessário, como efeito da mesma, não pode senão ser. Mas, quanto ao que ambos são em si mesmos, não se diferenciam quanto ao ser, sobre o qual se funda o verdadeiro, porque no contingente, considerado em si mesmo, não há ser e não-ser, mas somente ser, embora possa não ser no futuro. Ora, o intelecto divino conhece, desde a eternidade, as coisas não somente quanto ao ser que têm nas causas, como também quanto ao ser que têm em si mesmas. Por conseguinte, nada impedirá que Deus tenha conhecimento eterno e infalível dos contingentes.

3. Além disso, assim como da causa necessária resulta certamente o efeito, assim também, da causa contingente completa, quando não há impedimento. Ora, como Deus conhece tudo, como se vê do que acima está exposto (c.L), Deus conhece não somente as causas dos efeitos contingentes, mas também os seus possíveis impedimentos. Logo, Deus sabe com certeza se os contingentes serão ou não serão.

4. Além disso, não deve acontecer que o efeito ultrapasse a perfeição da causa, pois, às vezes, fica aquém. Por isso, como o nosso conhecimento é causado pelas coisas, às vezes acontece que não conhecemos o necessário de modo necessário, mas de modo provável. Ora, assim como para nós as coisas são a causa do conhecimento, o conhecimento divino é a causa das coisas conhecidas. Logo, nada impede que as coisas de que Deus tem ciência necessária sejam contingentes em si mesmas.

5. Além disso, não pode ser necessário o efeito cuja causa é contingente; do contrário, teríamos um efeito sem a sua causa. Ora, a causa de um último efeito pode ser próxima ou remota. Se a causa próxima for contingente, necessariamente o seu efeito será contingente, embora seja necessária a causa remota. Assim, por exemplo, as plantas não frutificam necessariamente, embora seja necessário o efeito do sol, devido às causas intermediárias contingentes. Ora, a ciência de Deus, embora seja por si mesma causa das coisas que conhece, é, no entanto, causa remota. Por conseguinte, a contingência das coisas conhecidas não repugna à necessidade da sua ciência, pois acontece que as causas intermediárias são contingentes.

6. Além disso, a ciência de Deus não seria verdadeira e perfeita se as coisas não se realizassem como Deus sabe que elas se realizarão. Ora, Deus, sendo conhecedor de todo ser, do qual é também princípio, conhece cada efeito não só em si mesmo, mas também enquanto ordenado a cada uma das suas causas. Ora, a ordenação dos contingentes às suas causas próximas faz que eles delas provenham contingentemente. Portanto, Deus sabe que algumas coisas realizar-se-ão, e que se realizarão contingentemente. Logo, a certeza e a verdade da ciência divina não destroem a contingência das coisas.

7. Pelo exposto fica manifesto como refutar a objeção que nega a Deus o conhecimento dos contingentes. Com efeito, a variação das coisas posteriores não induz variação nas coisas anteriores, porque acontece que de primeiras causas necessárias provenham últimos efeitos contingentes. Ora, as coisas conhecidas por Deus não lhe são anteriores à ciência, como acontece em nós, mas, posteriores. Donde não resultar que se o que é conhecido por Deus possa variar, que também sua ciência possa ser falível ou de qualquer modo variável. Enganar-nos-emos, pois, na dedução se, por que o nosso conhecimento das coisas variáveis é variável, julgarmos por esse motivo que tal acontece necessariamente em todo conhecimento.

Por outro lado, quando se diz que Deus sabe ou soube que tal coisa acontecerá, supõe-se certo intermediário entre a ciência divina e a coisa conhecida, a saber, o tempo em que se fala, com relação ao qual é futuro aquilo que se diz conhecido de Deus. Porém, não é futuro relativamente à ciência divina, a qual, por existir no momento da eternidade, está presencialmente relativamente a tudo. Com relação à ciência divina, se se retirar o tempo de que se fala, não se pode dizer que isto é conhecido como se não existisse, para que se ponha a pergunta se pode ou não existir, senão que se afirme que Deus o conhece como visto em sua existência. Isso admitido, não tem sentido a questão proposta, porque o que já é, não pode não ser, ao menos naquele instante. Por conseguinte, o engano aparece porque o tempo no qual falamos coexiste com a eternidade. O mesmo acontece com o tempo passado, que se expressa quando dizemos: *Deus sabia*. Daí atribuir-se à eternidade a relação de tempo passado, ou presente, com o

561. — Praeterea. Effectus non potest esse necessarius cuius causa est contingens: contingeret enim effectum esse remota causa. Effectus autem ultimi causa est et proxima et remota. Si igitur proxima fuerit contingens, eius effectum contingentem oportet esse, etiam si causa remota necessaria sit: sicut plantae non necessario fructificant, quamvis motus solis sit necessarius, propter causas intermedias contingentes. Scientia autem Dei, etsi sit causa rerum scitarum per ipsam, est tamen causa remota. Eius igitur necessitati scitorum contingentia non repugnat: cum contingat causas intermedias contingentes esse.

562. — Item. Scientia Dei vera non esset et perfecta si non hoc modo res evenirent sicut Deus eas evenire cognoscit. Deus autem, cum sit cognitor totius esse, cuius est principium, cognoscit unumquemque effectum non solum in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas. Ordo autem contingentium ad suas causas proximas est ut contingenter ex eis proveniant. Cognoscit igitur Deus aliqua evenire et contingenter evenire. Sic igitur divinae scientiae certitudo et veritas rerum contingentiam non tollit.

563. — Patet igitur ex dictis quomodo obiectio cognitionem contingentium in Deo impugnans sit repellenda. Non enim posteriorum variatio prioribus variabilitatem inducit: cum contingat ex causis necessariis primis effectus ultimos contingentes procedere. Res autem a Deo scitae non sunt priores eius scientia, sicut apud nos est, sed sunt ea posteriores. Non igitur sequitur, si id quod est a Deo scitum variari potest, quod eius scientia possit falli vel qualitercumque variari. *Secundum consequens* igitur decipiemur si, quia nostra cognitio rerum variabilium variabilis est, propter hoc in omni cognitione hoc necessario accidere putetur.

564. — Rursus, cum dicitur, *Deus scit*, vel *scivit*, *hoc futurum*, medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cuius illud quod a Deo scitum dicitur est futurum. Non autem est futurum respectu divinae scientiae, quae, in momento aeternitatis existens, ad omnia praesentialiter se habet. Respectu cuius, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum quasi non existens, ut locum habeat quaestio qua quaeritur an possit non esse: sed sic cognitum dicetur a Deo ut iam in sua existentia visum. Quo posito, non remanet praedictae quaestioni locus: quia quod iam est, non potest, quantum ad illud instans, non esse. Deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur, coexistit aeternitati, vel etiam tempus praeteritum — quod designatur cum dicimus, *Deus scivit* —: unde habitudo temporis praeteriti vel praesentis ad futurum aeternitati attribuitur, quae omnino ei non

competit. Et ex hoc accidit *secundum accidens* falli.

565. — Praeterea, si unumquodque a Deo cognoscitur sicut praesentialiter visum, sic necessarium erit esse quod Deus cognoscit, sicut necessarium est Socratem sedere ex hoc quod sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, vel, ut a quibusdam dicitur, *necessitate consequentis:* sed sub conditione, vel *necessitate consequentiae.* Haec enim conditionalis est necessaria: *Si videtur sedere, sedet.* Unde et, si conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur, *Quod videtur sedere, necesse est sedere,* patet eam *de dicto* intellectam, et *compositam,* esse veram; *de re* vero intellectam, et *divisam,* esse falsam. Et sic in his, et in omnibus similibus quae Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, *secundum compositionem et divisionem* falluntur.

566. — Quod autem Deus futura contingentia sciat, etiam auctoritate SCRIPTURAE SACRAE ostenditur. Dicitur enim *Sap.* 8, 8, de divina Sapientia: *Signa et monstra scit antequam fiant, et eventus temporum et saeculorum.* Et *Eccli.* 39: 24 *Non est quicquam absconditum ab oculis eius : 25 a saeculo usque in saeculum respicit.* Et ISAIAE 48, 5: *Praedixi tibi ex tunc : antequam venirent, indicavi tibi.*

CAP. LXVIII. - QUOD DEUS COGNOSCIT MOTUS VOLUNTATIS.

LOCI CONGR. - *Verit.* q. 8, a. 13: Ad hoc enim; *Malo,* q. 16, a. 8: Ad huius ergo difficultatis inquisitionem; I *Cor.* II, lect. 2 (104); *Ioan.* XIII, lect. 4 (1810); I, q. 57, a. 4; III, q. 64, a. 1:... solus Deus illabitur animae.

567. — DEINDE oportet ostendere quod Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat (524).

568. — Omne enim quod quocumque modo est cognoscitur a Deo, inquantum suam essentiam cognoscit, ut supra (capp. 49, 50) ostensum est. Ens autem quoddam est in anima, quoddam in rebus extra animam. Cognoscit igitur Deus omnes huiusmodi entis differentias, et quae sub eis continentur. Ens autem in anima est quod est in voluntate vel cogitatione. Relinquitur igitur quod Deus ea quae sunt in cogitatione et voluntate cognoscat.

569. — Amplius. Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus (ibid.). Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis: nam, cum res quaelibet operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse; cum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectiones mentis.

570. — Item. Sicut esse suum est primum et per hoc omnis esse causa, ita suum intelligere est primum, et per hoc omnis intellectualis operationis intellectualis causa.

futuro, que de modo algum não se lhe pode atribuir. Donde nos enganarmos acidentalmente.

— Além disso, se cada coisa é conhecida por Deus enquanto vista presencialmente, então será necessário haver o que Deus conhece, como por exemplo, é necessário que Sócrates esteja sentado, porque é visto sentado. Tal, porém, não é absolutamente necessário ou, como se expressam alguns, por necessidade conseqüente, mas sob condição, ou seja, por necessidade da conseqüência. Assim, pois, é necessária esta condicional: *se o vemos sentado, está sentado.* Porém, se essa condicional for vertida em categórica, dizendo-se: *o que vemos sentado, é necessário que esteja sentado,* é manifesto que ela, entendida do dito e em sentido composto é verdadeira. Entendida, porém, da coisa, e em sentido diviso, é falsa. E assim, nestas e em todas as coisas semelhantes enganam-se quanto ao sentido composto e ao sentido diviso os negadores da ciência de Deus no que alegam quanto aos contingentes.

8. Pela autoridade da Sagrada Escritura também se demonstra que Deus conhece os futuros contingentes, pois é dito da Sabedoria divina: *Ele conhece os sinais, os prodígios e a sucessão das estações e dos tempos, antes de acontecerem* (Sb 8, 8); *Nada se oculta aos seus olhos que atingem de um ao outro século* (Eclo 39, 24); *Desde então eu te predisse tais coisas, antes que acontecessem e as te dei a conhecer* (Is 48, 5).

CAPÍTULO LXVIII
DEUS CONHECE OS MOVIMENTOS DA VONTADE

1. Cumpre agora mostrar que Deus conhece os pensamentos da mente e as vontades do coração.

Com efeito, tudo que de algum modo é, é conhecido por Deus, enquanto Deus conhece a sua essência, como acima foi dito (cc. XLIX-L). Ora, há ente que está na alma e há ente que está fora da alma, nas coisas. Com efeito, Deus conhece todas as diferenças desses entes e tudo que está contido debaixo deles. Ora, o ser que está na alma, está na vontade ou no pensamento. Resulta, pois, que Deus conhece tudo que está no pensamento e na vontade.

2. Além disso, como pelo conhecimento da causa conhecem-se os efeitos, também Deus, conhecendo a sua essência, conhece as outras coisas. Por conseguinte, Deus, ao conhecer a sua essência, conhece todas as coisas às quais se estende a sua causalidade. Ora, esta se estende às operações do intelecto e da vontade, pois, como cada coisa opera pela sua forma, da qual provém o modo de ser da coisa, é necessário que o princípio originante de cada ser, do qual também toda forma provém, seja o princípio de toda operação. Aliás, os princípios das causas segundas reduzem-se principalmente às causas primeiras. Logo, Deus conhece os fundamentos e as afeições da alma.

3. Além disso, como o ser de Deus é primeiro e, por isso, causa de todo ser, também a sua intelecção é a primeira e, por isso, causa de toda operação intelectiva.

Por conseguinte, como Deus, ao conhecer o seu ser, conhece o ser de cada coisa, assim também, conhecendo a sua intelecção e a sua volição, conhece todos os pensamentos e vontades.

4. Além disso, Deus não conhece as coisas somente enquanto estão em si mesmas, mas também enquanto estão em suas causas, como acima foi esclarecido (c. LXVI). Conhece, pois, a relação da causa com o seu efeito. Ora, as obras de arte estão no artista conforme o intelecto e a vontade dos mesmos, como as coisas naturais estão nas causas conforme as virtudes das causas. Assim, como nas coisas naturais os seus efeitos assemelham-se a elas pelas virtudes ativas, também o artista pelo intelecto infunde a forma artificial, segundo a qual a obra assemelha-se à sua arte. E semelhante razão vale para todas aquelas coisas que se fazem seguindo uma idéia predeterminada. Logo, Deus conhece os pensamentos e as vontades.

5. Além disso, Deus não conhece menos as substâncias inteligentes do que ele e nós conhecemos as substâncias sensíveis, porque as substâncias inteligentes são mais cognoscíveis, por existirem mais em ato. Ora, por Deus e por nós são conhecidas as informações e inclinações das substâncias sensíveis. Como o pensamento da alma faz-se por uma informação da mesma, e como a afeição é uma certa inclinação da alma para alguma coisa, pois chamamos de apetite natural à mesma inclinação da coisa natural, resta concluir que Deus conhece os pensamentos e as afeições dos corações.

6. Isso é confirmado pelo testemunho da Escritura Sagrada nos seguintes textos: *Deus perscruta os corações e os rins* (Sl 7, 10); *Estão diante de Deus o inferno e a perdição; quanto mais os corações dos homens* (Pr 15, 11); *Ele sabia o que havia no homem*(Jo 2, 25).

7. Contudo, o domínio que a vontade tem sobre os seus atos, segundo os quais ela tem poder para querer ou não querer, exclui a determinação da virtude para uma só coisa, bem como a violência na causa exterior. Não exclui, porém, a influência de uma causa superior, da qual lhe vem o ser e o operar. Assim, permanece a causalidade na causa primeira, que é Deus, quanto aos movimentos da vontade, e conhecendo-se Deus a si mesmo, pode conhecer também esses movimentos.

CAPÍTULO LXIX
DEUS CONHECE OS INFINITOS

1. Deve-se agora mostrar que Deus conhece os infinitos.

Com efeito, Deus, conhecendo-se como causa das coisas, conhece-as a todas, como se vê do que acima foi exposto (c. XLIX). Ora, Deus é causa dos infinitos se os infinitos são entes, porque é causa de todas as coisas que são. Logo, conhece os infinitos.

2. Além disso, Deus conhece perfeitamente a sua virtude, como se vê do que acima foi exposto (c. XLVII). Ora, uma virtude não pode ser conhecida em toda a sua perfeição se não se conhecem todas as coisas

Sicut igitur Deus cognoscendo suum esse cognoscit esse cuiuslibet rei, ita cognoscendo suum intelligere et velle cognoscit omnem cogitationem et voluntatem.

571. — Adhuc. Deus non solum cognoscit res secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod sunt in causis suis, ut ex supra (cap. 66) dictis patet: cognoscit enim ordinem causae ad suum effectum. Sed artificialia sunt in artificibus per intellectum et voluntatem artificum, sicut res naturales sunt in suis causis per virtutes causarum: sicut enim res naturales assimilant sibi suos effectus per suas virtutes activas, ita artifex per intellectum inducit formam artificiati, per quam assimilatur suae arti. Et similis ratio est de omnibus quae a proposito aguntur. Scit igitur Deus et cogitationes et voluntates.

572. — Item. Deus non minus cognoscit substantias intelligibiles quam ipse, vel nos, substantias sensibiles: cum substantiae intellectuales sint magis cognoscibiles, puta magis in actu existentes. Informationes autem et inclinationes substantiarum sensibilium cognoscuntur et a Deo et a nobis. Cum igitur cogitatio animae sit per informationem quandam ipsius; affectio autem sit quaedam inclinatio ipsius ad aliquid, nam et ipsam inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicimus; relinquitur quod Deus cogitationes et affectiones cordium cognoscat.

573. — Hoc autem testimonio SCRIPTURAE SACRAE confirmatur. Dicitur enim in *Psalmo*: *Scrutans corda et renes Deus; Prov.* 15, 11: *Infernus et perditio coram Domino: quanto magis corda filiorum hominum!* IOAN. 2, 25: *Ipse sciebat quid esset in homine.*

574. — Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam causae exterius agentis: non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis: ut sic Deus, seipsum cognoscendo, huiusmodi cognoscere possit.

CAP. LXIX. - QUOD DEUS COGNOSCIT INFINITA.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 39, q. 1, a. 3; *Verit.* q. 2, a. 9; q. 20, a. 4 ad 1; I, q. 14, a. 12; *Comp.* cap. 133 (270).

575. — POST haec ostendendum est quod Deus infinita cognoscit (525).

576. — Cognoscendo enim se esse causam rerum alia a se cognoscit, ut ex superioribus (cap. 49) patet. Ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia: est enim omnium eorum quae sunt causa. Est igitur infinitorum cognoscitivus.

577. — Item. Deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supra (cap. 47) dictis patet. Virtus autem non potest cognosci perfecte nisi cognoscantur omnia in quae

potest: cum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur. Sua autem virtus, cum sit infinita, ut ostensum est supra (cap. 43), ad infinita se extendit. Est igitur Deus infinitorum cognitor.

578. — Amplius. Si Dei cognitio ad omnia se extendit quae quocumque modo sunt, ut ostensum est (419), oportet quod non solum cognoscat ens actu, sed etiam ens potentia. Sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, etsi non actu, ut Philosophus probat in III *Physicorum*. Cognoscit igitur Deus infinita: sicut unitas, quae est principium numeri, infinitas species numerorum cognosceret si cognosceret quicquid est in se in potentia; est enim unitas potentia omnis numerus.

579. — Adhuc. Deus essentia sua sicut quodam medio exemplari alia cognoscit. Sed cum sit perfectionis infinitae, ut supra (cap. 43) ostensum est, ab ipso exemplari possunt infinita habentia perfectiones finitas: quia nec aliquod unum eorum, nec quotlibet plura exemplata perfectionem exemplaris adaequare possunt; et sic semper remanet novus modus quo aliquod exemplatum ipsam imitari possit. Nihil igitur prohibet ipsum per essentiam suam infinita cognoscere.

580. — Praeterea. Esse Dei est suum intelligere (cap. 45). Sicut igitur suum esse est infinitum, ut ostensum est (cap. 43), ita suum intelligere est infinitum. Sicut autem se habet finitum ad finitum, ita infinitum ad infinitum. Si igitur secundum intelligere nostrum, quod finitum est, finita capere possumus, et Deus secundum suum intelligere infinita capere potest.

581. — Amplius. *Intellectus cognoscens maximum intelligibile non minus cognoscit minora, sed magis*, ut patet per PHILOSOPHUM, in III *de Anima*: quod ex hoc provenit quia intellectus non corrumpitur ex excellenti intelligibili, sicut sensus, sed magis perficitur. Sed si accipiantur infinita entia; sive sint eiusdem speciei, ut infiniti homines, sive infinitarum specierum; etiam si aliqua vel omnia essent infinita secundum quantitatem, si hoc esset possibile; universum eorum esset minoris infinitatis quam Deus: nam quodlibet eorum et omnia simul haberent esse receptum et limitatum ad aliquam speciem vel genus, et sic secundum aliquid esset finitum; unde deficeret ab infinitate Dei, qui est infinitus simpliciter, ut supra (cap. 43) ostensum est. Cum igitur Deus perfecte seipsum cognoscat (cap. 47), nihil prohibet eum etiam illam summam infinitorum cognoscere.

582. — Adhuc. Quanto aliquis intellectus est efficacior et limpidior in cognoscendo, tanto ex uno potest plura cognoscere: sicut et omnis virtus, quanto est fortior, tanto est magis unita. Intellectus autem divinus secundum efficaciam sive perfectionem est infinitus, ut ex superioribus (cap. 45) patet. Potest ergo per unum, quod est sua essentia, infinita cognoscere.

sobre as quais tem poder, porque é desse modo que se avalia a intensidade da virtude. Mas a virtude divina sendo infinita, como acima foi dito (c. XLIII), estende-se aos infinitos. Logo, Deus conhece os infinitos.

3. Além disso, se o conhecimento de Deus se estende a todas as coisas que de algum modo são, como acima foi exposto (c. L), conhecerá necessariamente não só o ente em ato, como também o ente em potência. Ora, nas coisas naturais há o infinito em potência, embora não em ato, como o Filósofo prova ((III Física 5-6, 206a; Cmt 10 370ss). Por conseguinte, Deus conhece os infinitos.

4. Além disso, Deus conhece pela sua essência, como por exemplar intermediário, as coisas. Ora, tendo Deus perfeição infinita, como acima foi demonstrado (c. XLIII), dele podem sair, como exemplar que é, infinitos entes de perfeições finitas, porque nem cada um deles, nem muitos deles reunidos podem igualar-se à perfeição do exemplar. Assim, sempre é possível que uma nova maneira aconteça na qual algum ente imite o exemplar. Por conseguinte, nada impede que Deus, pela sua essência, conheça os infinitos.

5. Além disso, o ser de Deus identifica-se com a intelecção divina (c. XLV). Assim sendo, como o ser de Deus é infinito, conforme acima foi demonstrado (c. XLIII), a sua intelecção é também infinita. Ora, o finito está para o finito, como o infinito está para o infinito. Por conseguinte, se pela nossa intelecção, que é finita, podemos apreender coisas finitas, também Deus, pela sua intelecção, pode apreender coisas infinitas.

6. Além disso, o intelecto, que conhece o inteligível ao máximo, por isso não deixa de conhecer as coisas menos inteligíveis, mas, antes, ainda mais as conhece, como demonstrou o Filósofo (III Sobre a Alma 4, 429b; Cmt 7, 687s). Isso origina-se do fato de que o intelecto não se corrompe quando o inteligível é muito superior, como acontece aos sentidos, mas aperfeiçoa-se mais ainda. Ora, se tomássemos um número infinito de entes, quer da mesma espécie, como, por exemplo, infinitos homens, quer de infinitas espécies, mesmo que alguns, ou mesmo todos, fossem em número infinito, caso isso fosse possível, o seu conjunto seria sempre de infinitude inferior a Deus. Com efeito, cada um deles e todos juntos, teriam sempre um ser recebido e limitado a alguma espécie ou a algum gênero e, desse modo, seria finito segundo um aspecto. Por isso mesmo também estaria sempre longe da infinitude de Deus, que é simplesmente infinito, conforme acima foi demonstrado (c. XLIII). Logo, porque Deus se conhece perfeitamente (c. XLVII), nada impede que também Deus tenha essa soma de infinitos.

7. Além disso, quanto mais eficiente e límpido for um intelecto no conhecer, tanto maior número de coisas poderá conhecer por meio de uma só. Assim também uma virtude será tanto mais unida quanto mais forte for. Ora, o intelecto divino é infinito na sua eficácia e perfeição, conforme se colige do que acima foi exposto (c. XLV). Logo, pode, por meio de uma só coisa, que é a sua essência, conhecer os infinitos.

8. Além disso, o intelecto divino é simplesmente perfeito, como também o é a sua essência. Por isso, não lhe falta a última perfeição inteligível. Ora, aquilo para o qual está o nosso intelecto em potência constitui a sua perfeição inteligível. O nosso intelecto, porém, está em potência para todas as espécies inteligíveis, e essas espécies são infinitas porque as espécies dos números e das figuras são infinitas. Disso resulta que Deus conhece todos esses infinitos.

9. Além disso, como o nosso intelecto conhece os infinitos em potência, porque pode multiplicar indefinidamente as espécies dos números, se o intelecto divino não conhecesse as coisas infinitas em ato, resultaria ou que o intelecto humano conheceria mais coisas que o divino, ou que o intelecto divino não conheceria em ato tudo o que conhece em potência. Ora, ambas as hipóteses são impossíveis, como conclui-se do que foi acima exposto (cc. XVI e XXIX).

10. Além disso, repugna o infinito ao conhecimento, enquanto repugna à numeração, pois contar as partes do infinito é em si impossível, porque implica contradição. Ora, conhecer alguma coisa por numeração das suas partes é próprio do intelecto que conhece sucessivamente, parte após parte, mas não do intelecto que apreende simultaneamente todas as partes. Logo, como o intelecto divino conhece sem sucessão todas as coisas, simultaneamente (c. LV), por isso não está mais impedido de conhecer os infinitos do que os finitos.

11. Além disso, toda quantidade consiste numa certa multiplicação das partes, razão por que o número é a primeira dentre as quantidades. Por isso, onde a pluralidade não traz nenhuma diferença, não traz também aquilo que segue a quantidade. Ora, no conhecimento divino são conhecidas deste modo muitas coisas como uma só, porque são conhecidas não por muitas espécies, mas por uma só que é a essência de Deus (c. XLVI). Donde serem muitas conhecidas simultaneamente por Deus. Assim sendo, a multiplicidade não traz diferença alguma ao conhecimento divino. Logo, nem o infinito que segue a quantidade. Por conseguinte, não faz diferença ao intelecto divino conhecer infinitos ou finitos. Por isso, se conhece os finitos, nada o impede de conhecer também os infinitos.

12. Com isso também concorda o que é dito nos Salmos: *A sua sabedoria não tem número* (Sl 146, 5).

13. Pelo exposto vê-se ainda porque o nosso intelecto não conhece os infinitos, como os conhece o intelecto divino. Diferencia-se o nosso intelecto do divino pelos seguintes motivos:

Primeiro, porque ele é simplesmente finito, ao passo que o intelecto divino é infinito.

Segundo, porque o nosso intelecto conhece as várias coisas mediante espécies diversas e, por isso, não pode estender-se aos infinitos por meio de um só conhecimento, como o pode o divino.

Terceiro, como o nosso intelecto conhece as várias coisas por meio de espécies diversas, não pode conhecer simultaneamente muitas coisas. Assim sendo, não pode conhecer infinitas coisas, a não ser enumerando-as

583. — Praeterea. Intellectus divinus est perfectus simpliciter: sicut et eius essentia. Nulla igitur perfectio intelligibilis ei deest. Sed id ad quod est in potentia intellectus noster est eius perfectio intelligibilis. Est autem in potentia ad omnes species intelligibiles. Species autem huiusmodi sunt infinitae: nam et numerorum species infinitae sunt et figurarum. Relinquitur igitur quod Deus omnia huiusmodi infinita cognoscat.

584. — Item. Cum intellectus noster sit cognoscitivus infinitorum in potentia, potest enim in infinitum species numerorum multiplicare; si intellectus divinus non cognosceret infinita etiam actu, sequeretur quod vel plurium esset cognoscitivus intellectus humanus quam divinus; vel quod intellectus divinus non cognosceret omnia actu quorum est cognoscitivus in potentia. Quorum utrumque est impossibile, ut ex supra (cf. capp. 16, 29) dictis patet.

585. — Adhuc. Infinitum cognitioni repugnat inquantum repugnat numerationi: nam partes infiniti numerari secundum se impossibile est, quasi contradictionem implicans. Cognoscere autem aliquid per numerationem suarum partium est intellectus successive cognoscentis partem post partem, non autem intellectus simul diversas partes comprehendentis. Cum igitur divinus intellectus absque successione cognoscat omnia simul (cap. 55), non magis impeditur cognoscere infinita quam finita.

586. — Amplius. Omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit: et propter hoc numerus est prima quantitatum. Ubi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem consequitur aliquam differentiam facit. In cognitione autem Dei plura hoc modo cognoscuntur ut unum: cum non per diversas species, sed per unam speciem, quae est Dei essentia, cognoscantur (cap. 46). Unde et simul multa cognoscuntur a Deo. Et ita in Dei cognitione nullam differentiam pluralitas facit. Ergo nec infinitum, quod quantitatem consequitur. Nihil ergo differt ad intellectum divinum infinitorum et finitorum cognitio. Et sic, cum cognoscat finita, nihil prohibet eum cognoscere etiam infinita.

587. — Huic autem consonat quod in *Psalmo* dicitur: *Et sapientiae eius non est numerus.*

588. — *a*) Patet autem ex praedictis quare intellectus noster infinitum non cognoscit, sicut intellectus divinus. Differt enim intellectus noster ab intellectu divino quantum ad quatuor, quae hanc differentiam faciunt.

b) Primum est, quod intellectus noster simpliciter finitus est: divinus autem infinitus.

c) Secundum est, quia intellectus noster diversa per diversas species cognoscit. Unde non potest in infinita secundum unam cognitionem, sicut intellectus divinus.

d) Tertium est ex hoc proveniens, quod intellectus noster, quia per diversas species diversa cognoscit, non potest simul multa cognoscere; et ita infinita cognoscere non

posset nisi successive ea numerando. Quod non est in intellectu divino, qui simul multa intuetur, quasi per unam speciem visa.

e) Quartum est, quia intellectus divinus est eorum quae sunt et quae non sunt, ut ostensum est (cap. 66).

589. — Patet etiam quomodo verbum PHILOSOPHI, qui dicit quod *infinitum, secundum quod infinitum, est ignotum* (525), praesenti sententiae non obviat. Quia, cum infiniti ratio quantitati competat, ut ipse dicit, infinitum ut infinitum cognosceretur si per mensurationem suarum partium notum esset: haec est enim propria cognitio quantitatis. Sic autem Deus non cognoscit. Unde, ut ita dicatur, non cognoscit infinitum secundum quod est infinitum, sed secundum quod ad suam scientiam se habet ac si esset finitum, ut ostensum est.

590. — Sciendum tamen quod Deus infinita non cognoscit *scientia visionis*, ut verbis aliorum utamur (551), quia infinita nec sunt actu, nec fuerunt nec erunt; cum generatio ex neutra parte sit infinita, secundum FIDEM CATHOLICAM. Scit tamen infinita *scientia simplicis intelligentiae* (550). Scit enim Deus infinita quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, quae tamen sunt in potentia creaturae. Et scit etiam infinita quae sunt in sua potentia quae nec sunt nec erunt nec fuerunt.

591. — Unde, quantum ad quaestionem de cognitione singularium pertinet, responderi posset per interemptionem maioris: non enim singularia sunt infinita. Si tamen essent, nihil minus Deus ea cognosceret.

sucessivamente. Tal, porém, não acontece com o intelecto divino que apreende muitas coisas simultaneamente, como vistas por uma só espécie.

Quarto, porque o intelecto divino conhece tanto o que é, como o que não é, como acima foi demonstrado (c. LXVI).

14. Vemos ainda que a afirmação do Filósofo: *O infinito, enquanto infinito, é desconhecido* (cf. c. LXIV), não contradiz a presente sentença. Efetivamente, como o conceito de infinito diz respeito à quantidade, como ele mesmo afirma (I Física 2, 185a; Cmt 3, 21), o infinito como infinito ser-nos-á conhecido se pudesse ser conhecido por mediações das suas partes, pois nisto consiste propriamente o conceito da quantidade. Ora, Deus não conhece dessa maneira. Por conseguinte, não conhece, por assim dizer, o infinito enquanto infinito, mas este refere-se à sua ciência como se fosse finito, como foi demonstrado.

15. Todavia, importa saber que Deus não conhece os infinitos pela *ciência da visão*, para usarmos palavras alheias (c. LXVI), porque os infinitos não são, nem foram, nem serão em ato, e porque a geração, segundo a fé católica, por nenhuma parte é infinita. Conhece-os, porém, pela ciência de *simples inteligência*. Por conseguinte, Deus conhece os infinitos que não são, não foram e não serão. Logo, no atinente à questão do conhecimento dos singulares, poder-se-ia responder pela supressão da maior: os singulares não são infinitos. Todavia, se o fossem, ainda assim Deus os conheceria.

CAP. LXX. - QUOD DEUS VILIA COGNOSCIT.

LOCI CONGR. - *Matth.* XI (970); I, q. 22, a. 3 ad 3; II-II, q. 161, a. 1 ad 4; *ibid.* a. 5 ad 2; XII *Metaphys.* lect. 11 (2616).

592. — Hoc autem habito, ostendendum est quod Deus cognoscit vilia; et quod hoc nobilitati eius scientiae non repugnat (526).

593. — Quando enim aliqua virtus activa est fortior, tanto in remotiora suam actionem extendit: ut etiam in sensibilium actionibus apparet. Vis autem divini intellectus in cognoscendo res similatur virtuti activae: intellectus enim divinus non recipiendo a rebus cognoscit, sed magis per hoc quod eis influit. Cum igitur sit infinitae virtutis in intelligendo, ut ex praedictis (cap. 45) patet, oportet quod eius cognitio usque ad remotissima extendatur. Sed gradus nobilitatis et vilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem et distantiam a Deo, qui est in fine nobilitatis. Ergo quantumcumque vilissima in entibus Deus, propter maximam virtutem sui intellectus, cognoscit.

594. — Praeterea. Omne quod est, in eo quod est vel quale quid est, actu est, et similitudo primi actus est, et ex hoc nobilitatem habet. Quod etiam potentia est, ex ordine ad actum, nobilitatis est particeps: sic enim esse dicitur. Relinquitur igitur quod unumquodque, in se consideratum, nobile est: sed vile dicitur respectu nobilioris. A

CAPÍTULO LXX
DEUS CONHECE AS COISAS VIS

1. Dada a exposição anterior, é mister demonstrar agora que Deus conhece as coisas vis, e que isso não repugna à nobreza da sua ciência (cf. c. LXIII).

Com efeito, quanto mais forte é a sua virtude ativa, tanto mais se estende a sua atividade, como se vê nas ações das virtudes sensíveis. A força do intelecto divino assemelha-se à virtude ativa no conhecer as coisas sensíveis, pois o intelecto divino não conhece recebendo algo das coisas, ao contrário, conhece enquanto sobre elas atua. Ora, sendo a intelecção divina de infinita virtude, como se vê do que foi dito acima (c. XLV), necessariamente o conhecimento divino atinge as coisas mais afastadas. Mas o grau de nobreza e de vileza considera-se em todos os entes segundo maior ou menor proximidade de Deus, que está no extremo da nobreza. Logo, devido à máxima virtude do seu intelecto, Deus conhece quaisquer entes, mesmo os vilíssimos.

2. Além disso, tudo o que é, é ato na sua essência ou na sua qualidade e assemelha-se ao ato primeiro, do qual recebe a nobreza. Também a potência, devido à ordenação para o ato, participa da sua nobreza, e, assim, chama-se ser. Resta, pois, afirmar que cada coisa, considerada em si mesma, é nobre, mas relativamente a uma mais nobre, é vil. Ora, as mais nobres dentre as

coisas não distam menos de Deus do que as mais baixas das criaturas distam das mais elevadas. Se, portanto, essa distância impedisse o conhecimento divino, muito mais o impediria aquela. E assim se concluiria que Deus não conhece as outras coisas. Mas essa conclusão já foi anteriormente refutada (c. XLIX). Logo, se Deus conhece as coisas por mais nobres que sejam, pelo mesmo motivo conhece qualquer coisa por mais vil que seja.

3. Além disso, o bem do universo é mais nobre que o de qualquer parte do universo, porque cada parte está ordenada para o bem da ordem do todo como para seu fim, como se vê na afirmação do Filósofo (XII Metafísica 10, 1075a; Cmt 12, 2628ss). Por isso, se Deus conhece alguma outra natureza nobre, conhecerá muito mais a ordem do universo. Ora, esta não pode ser conhecida, se forem desconhecidas as coisas mais nobres e as mais vis, por cujas distâncias e relações está constituída a ordem do universo. Resulta, pois, que Deus conhece não só as coisas nobres, como também as consideradas vis.

4. Além disso, a vileza das coisas desconhecidas não redunda de si no sujeito cognoscente, porque é da natureza do conhecimento que o cognoscente contenha a espécie do objeto conhecido segundo o seu modo próprio. Acidentalmente, porém, a vileza dos objetos conhecidos pode redundar no cognoscente, ou porque, ao considerar as coisas vis, fica impedido de pensar nas mais nobres, ou porque, ao considerar as mais vis, inclina-se para afetos ilícitos. Mas isso não pode acontecer em Deus, como se depreende do que acima foi dito (cc. XXXIX e LV). Logo, o conhecimento das coisas vis não degrada a nobreza divina, mas, antes, pertence à perfeição divina enquanto abrange em si todas as coisas, conforme foi acima demonstrado (c. XXIX).

5. Além disso, não se julga fraca a virtude que se estende a pequenas coisas, mas que a estas se restringe, porque a virtude que se estende a grandes coisas estende-se também às pequenas. Por isso, não deve ser julgado o conhecimento que simultaneamente se estende às coisas nobres e às vis, mas sim o que se estende às vis, como acontece com o nosso. Com efeito, consideramos as coisas divinas e humanas segundo consideração diversa e diversa é a ciência de uma e de outra, razão por que, em confronto com a mais nobre, a inferior é tida por mais vil. Ora, em Deus tal não acontece, pois, mediante uma só ciência e consideração, Deus se conhece a si mesmo e as coisas (cf. c. XLVI). Logo, não se atribui à ciência divina vileza alguma, por conhecer tudo o que é vil.

6. Com isso concorda o que é dito a respeito da sabedoria divina: *Ela atinge, por causa da sua pureza, todas as coisas e nada de manchado nela penetra* (Sb 7, 24-25).

7. Depreende-se claramente do exposto que o argumento objetado em contrário (c. LV) não repugna à verdade demonstrada. Com efeito, a nobreza da ciência vem das coisas às quais a ciência principalmente se ordena, e não de tudo o que cai no seu campo, pois na ciência mais nobre entre nós entram não somente as

Deo autem distant nobilissimae aliarum rerum non minus quam ultimae rerum creatarum distent a supremis. Si igitur haec distantia impediret divinam cognitionem, multo magis impediret illa. Et sic sequeretur quod nihil Deus cognosceret aliud a se. Quod supra (cap. 49) improbatum est. Si igitur aliquid aliud a se cognoscit, quantumcumque nobilissimum, pari ratione cognoscit quodlibet, quantumcumque dicatur vilissimum.

595. — Amplius. Bonum ordinis universi nobilius est qualibet parte universi: cum partes singulae ordinentur ad bonum ordinis qui est in toto sicut ad finem, ut per PHILOSOPHUM patet, in XI *Metaphysicae*. Si igitur Deus cognoscit aliquam aliam naturam nobilem, maxime cognoscet ordinem universi. Hic autem cognosci non potest nisi cognoscantur et nobiliora et viliora, in quorum distantiis et habitudinibus ordo universi consistit. Relinquitur igitur quod Deus cognoscit non solum nobilia, sed etiam ea quae vilia reputantur.

596. — Adhuc. Vilitas cognitorum in cognoscentem non redundat per se: hoc est enim de ratione cognitionis, ut cognoscens contineat species cogniti secundum modum suum. Per accidens autem potest redundare in cognoscentem vilitas cognitorum: vel eo quod, dum vilia considerat, a nobilioribus abstrahitur cogitandis: vel eo quod ex consideratione vilium in aliquas indebitas affectiones inclinatur. Quod quidem in Deo esse non potest, ut ex dictis (capp. 39, 55) patet. Non igitur derogat divinae nobilitati vilium rerum cognitio, sed magis pertinet ad divinam perfectionem, secundum quod omnia in seipso praehabet, ut supra (cap. 29) ostensum est.

597. — Adhuc. Virtus aliqua non iudicatur parva quae in parva potest, sed quae ad parva determinatur: nam virtus quae in magna potest, etiam potest in parva. Cognitio ergo quae simul potest in nobilia et vilia, non est iudicanda vilis, sed illa quae in vilia tantum potest, sicut in nobis accidit: nam alia consideratione consideramus divina et humana, et alia scientia est utriusque; unde, comparatione nobilioris, inferior vilior reputatur. In Deo autem non est sic: nam eadem scientia et consideratione seipsum et omnia alia considerat (cap. 46). Non igitur eius scientiae aliqua vilitas ascribitur ex hoc quod quaecumque vilia cognoscit.

598. — Huic autem consonat quod dicitur *Sap.* 7 de divina Sapientia, quod 24 *attingit ubique propter suam munditiam,* 25 *et nihil inquinatum incurrit in* illam.

599. — Patet autem ex praedictis quod ratio quae in oppositum obiiciebatur (526), ostensae veritati non repugnat. Nobilitas enim scientiae attenditur secundum ea ad quae principaliter scientia ordinatur, et non ad omnia quaecumque in scientia cadunt: sub nobilissima enim scientiarum, apud nos,

cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam infima; nam Philosophia Prima considerationem suam extendit a primo ente usque ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus. Sic autem sub divina scientia comprehenduntur infima entium quasi cum principali cognito simul nota: divina enim essentia est principale a Deo cognitum, in quo omnia cognoscuntur, ut supra (capp. 48, 49) ostensum est.

600. — Patet etiam quod haec veritas non repugnat dictis PHILOSOPHI in XI *Metaphysicae*. Nam ibi intendit ostendere quod divinus intellectus non cognoscit aliud a se quod sit sui intellectus perfectio quasi principale cognitum. Et secundum hunc modum dicit quod *vilia melius ignorantur quam cognoscuntur:* quando scilicet est alia cognitio vilium et nobilium, et vilium consideratio considerationem nobilium impedit.

coisas mais nobres, como também as mais ínfimas. Assim, a filosofia primeira estende o seu conhecimento do primeiro ente ao ente em potência, que é o último dentre os entes. Ora, na ciência divina estão compreendidos os entes ínfimos, conhecidos simultaneamente com o seu objeto principal, porque este objeto é a essência divina, na qual todas as coisas são conhecidas, como acima foi demonstrado (cc. XLVIII-XLIX).

8. Depreende-se também que essa verdade não se opõe ao que diz o Filósofo (XII Metafísica 9, 1074b; Cmt 11, 2611ss). Pretende ele aí demonstrar que o intelecto divino não conhece como objeto principal algumas coisas diversas dele que o venham aperfeiçoar. E neste sentido diz que *é melhor ignorar as coisas vis do que conhecê-las*, a saber, quando é distinto o conhecimento das coisas vis e o das nobres e o conhecimento daquelas impede o destas.

CAP. LXXI. - QUOD DEUS COGNOSCIT MALA.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 36, q. 1, a. 2; *Nom.* IV, lect. 22 (573); *Verit.* q. 2, a. 15; *Quodlib.* XI, q. 2 (213); I, q. 14, a. 10; q. 15, a. 3 ad 1; q. 18, a. 4 ad 4; *Resp. art. CVIII*, qq. 69-70 (896-987).

601. — NUNC restat ostendere quod Deus cognoscat etiam mala (527).

602. — Bono enim cognito, malum oppositum cognoscitur. Sed Deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur (cap. 65 sqq.). Cognoscit igitur Deus mala.

603. — Praeterea. Contrariorum rationes in anima non sunt contrariae: alias non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur. Ratio ergo qua cognoscitur malum, non repugnat bono, sed magis ad rationem boni pertinet. Si igitur in Deo, propter suam absolutam perfectionem, inveniuntur omnes rationes bonitatis, ut supra (cap. 40) probatum est, relinquitur quod in ipso sit ratio qua malum cognoscitur. Et sic est etiam malorum cognoscitivus.

604. — Item. *Verum est bonum intellectus*: ex hoc enim aliquis intellectus dicitur bonus quod verum cognoscit. Verum autem non solum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum: sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non est. Bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consistit. Sed, cum divinus intellectus sit perfectus in bonitate (cap. 41), non potest sibi deesse aliqua intellectualium perfectionum. Adest igitur sibi malorum cognitio.

605. — Amplius. Deus cognoscit rerum distinctionem, ut supra (cap. 50) ostensum est. Sed in ratione distinctionis est negatio: distincta enim sunt quorum unum non est aliud. Unde et prima, quae seipsis distinguuntur, mutuo sui negationem includunt: ratione cuius negativae propositiones in eis sunt immediatae, ut, *Nulla quantitas est substantia*. Cognoscit igitur Deus negationem. Privatio autem negatio quaedam est in subiecto determinato, ut in IV *Metaphys.* ostenditur. Cognoscit igitur privationem. Et per consequens malum, quod nihil est aliud quam privatio debitae perfectionis.

CAPÍTULO LXXI
DEUS CONHECE O MAL

1. Resta, agora, demonstrar que Deus conhece também o mal.

Com efeito, conhecido o bem, o mal oposto é também conhecido. Ora, Deus conhece todos os bens singulares, aos quais se opõem os males (cc. XLV ss). Logo, Deus conhece os males.

2. Além disso, não são contrários na alma os conceitos das coisas, senão não estariam simultaneamente nela, nem simultaneamente seriam conhecidas. Por isso, o conceito pelo qual se conhece o mal não repugna ao bem, mas antes pertence ao conceito do bem. Por conseguinte, se em Deus, devido à sua absoluta perfeição, está toda a plenitude da bondade, como acima foi provado (c. XL), resulta que nele se encontra o conceito pelo qual se conhece o mal. Assim sendo, Deus conhece também os males.

3. Além disso, *o verdadeiro é o bem do intelecto*, donde um intelecto ser dito bom porque conhece a verdade Ora, o verdadeiro não consiste somente em o bom ser bom, mas também em o mal ser mal, pois assim como é verdadeiro que o que é, é, também é verdadeiro que o que não é, não é. Por conseguinte, o bem do intelecto consiste em conhecer também o mal. Ora, como o intelecto divino é perfeito em bondade (c. XLI), não lhe pode faltar nenhuma das perfeições intelectuais. Logo, lhe é próprio o conhecimento dos males.

4. Além disso, Deus conhece a distinção das coisas, conforme acima foi demonstrado (c. L). Ora, no conceito de distinção entra também a negação, porque são distintas aquelas coisas das quais uma não é a outra. Donde as primeiras coisas, que por si mesmas se distinguem, implicarem mútua negação, razão por que nelas as proposições negativas são imediatas, como, por exemplo, *nenhuma quantidade é substância*. Logo, Deus conhece a negação. Ora, a privação é uma certa negação em um sujeito determinado (IV Metafísica 2, 1004a; Cmt 3, 564ss). Deus, pois, conhece a privação e, conseqüentemente, conhece também o mal, que nada mais é que a privação da perfeição devida.

5. Além disso, se Deus conhece todas as espécies das coisas, como acima foi demonstrado (c. L); e foi comprovado e concedido por alguns filósofos, é preciso que também conheça as coisas contrárias, quer porque as espécies de alguns gêneros são contrárias, quer porque o são as diferenças dos gêneros (X Metafísica 8, 1058a; Cmt 10, 2120ss). Ora, nas coisas contrárias está incluída a oposição entre a forma e a privação (ibid. 4, 1055a; Cmt 6, 2036). Logo, é preciso que Deus conheça a privação. Conseqüentemente, também o mal.

6. Além disso, Deus conhece não só a forma, como também a matéria, como acima foi demonstrado (c. LXV). Ora, a matéria, por ser ente em potência, não se conhece perfeitamente, a não ser que se conheça até onde vai a sua potência, o que se dá aliás com todas as outras potências. Ora, a potência da matéria estende-se à forma e à privação, porque o que pode ser, pode também não ser. Logo, Deus conhece a privação. Por conseguinte, conhece também o mal.

7. Além disso, se Deus conhece algo diverso de si, com muito mais razão conhecerá o que é ótimo. Ora, a ordem do universo é tal que todos os bens particulares estão para ela ordenados como para o fim. Mas na ordem do universo há certas coisas destinadas a remover os danos que poderiam provir de outras, como se verifica naquelas que os animais possuem para sua defesa. Por isso, Deus conhece tais danos. Logo, conhece os males.

8. Além disso, em nós, o conhecimento dos males nunca é repreensível, enquanto propriamente é conhecimento, isto é, enquanto é um julgamento que deles fazemos. Porém, acidentalmente esse conhecimento é repreensível, isto é, enquanto ao se conhecerem os males, às vezes alguém para eles tende. Ora, isso não se dá em Deus, porque Deus é imutável, como acima foi demonstrado (c. XLIII). Logo, nada impede que Deus conheça os males.

9. Com isso concorda a Sagrada Escritura: *A malícia não vence a sabedoria de Deus* (Sb 7, 30); *Os meus delitos não vos estão ocultos* (Pr 15, 11); *Os meus pecados não estão ocultos de vós* (Sl 68, 6); *Ele conhece a vaidade dos homens: vendo a vaidade, não a considera* (Jó 11, 11).

10. Importa, no entanto, saber que no tocante ao conhecimento do mal e da privação, o intelecto divino mostra-se diferente do nosso. Com efeito, como o nosso intelecto conhece cada coisa por meio das suas próprias e diversas espécies, o que está em ato conhece por meio da espécie inteligível, pela qual ele se torna intelecto em ato. Donde também poder conhecer a potência enquanto está às vezes em potência para determinada espécie, de maneira que, assim como conhece o ato mediante ato, também conhece potência mediante potência. E como a potência pertence ao conceito de privação, pois a privação é uma negação, cujo sujeito é um ente em potência, infere-se daí que também ao intelecto cabe conhecer de algum modo a privação, enquanto é por natureza potência. Todavia, é também lícito dizer que do ato provém o conhecimento da negação e da privação.

606. — Praeterea. Si Deus cognoscit omnes species rerum, ut supra (cap. 50) probatum est, et etiam a QUIBUSDAM PHILOSOPHIS conceditur et probatur, oportet quod cognoscat contraria: tum quia quorundam generum species sunt contrariae; tum quia differentiae generum sunt contrariae, ut patet in X *Metaphysicae*. Sed in contrariis includitur oppositio formae et privationis, ut ibidem habetur. Ergo oportet quod Deus cognoscat privationem. Et per consequens malum.

607. — Adhuc. Deus cognoscit non solum formam, sed etiam materiam, ut supra (cap. 65) ostensum est. Materia autem, cum sit ens in potentia, cognosci perfecte non potest nisi cognoscatur ad quae eius potentia se extendat: sicut et in omnibus aliis potentiis accidit. Extendit autem se potentia materiae et ad formam et privationem: quod enim potest esse, potest etiam non esse. Ergo Deus cognoscit privationem. Et sic cognoscit per consequens malum.

608. — Item. Si Deus cognoscit aliquid aliud a se, maxime cognoscet quod est optimum. Hoc autem est ordo universi, ad quem sicut ad finem omnia particularia bona ordinantur. In ordine autem universi sunt quaedam quae sunt ad removendum nocumenta quae possent ex quibusdam aliis provenire: ut patet in his quae dantur animalibus ad defensionem. Ergo huiusmodi nocumenta Deus cognoscit. Cognoscit igitur mala.

609. — Praeterea. In nobis malorum cognitio nunquam vituperatur secundum id quod per se scientiae est, idest secundum iudicium quod habetur de malis: sed per accidens, secundum quod per malorum considerationem interdum aliquis ad mala inclinatur. Hoc autem non est in Deo: quia immutabilis est, ut supra (cap. 13) ostensum est. Nihil igitur prohibet quin Deus mala cognoscat.

610. — Huic autem consonat quod dicitur *Sap.* 8, quod *Dei sapientiam non vincit malitia. Prov.* 15, 11 dicitur: *Infernus et perditio coram Domino.* Et in *Psalmo: Delicta mea a te non sunt abscondita.* Et IOB 11, 11 dicitur: *Ipse novit hominum vanitatem: et videns iniquitatem, nonne considerat?*

611. — Sciendum autem quod circa cognitionem mali et privationis aliter se habet intellectus divinus, atque aliter intellectus noster. Nam cum intellectus noster singulas res per singulas species proprias cognoscat et diversas, id quod est in actu cognoscit per speciem intelligibilem, per quam fit intellectus in actu. Unde et potentiam cognoscere potest, inquantum in potentia ad talem speciem quandoque se habet: ut sicut actum cognoscit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoscat. Et quia potentia est de ratione privationis, nam privatio est negatio, cuius subiectum est ens in potentia; sequitur quod intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere privationem, inquantum est natus esse in potentia. Licet etiam dici possit quod ex ipsa cognitione actus sequitur cognitio potentiae et privationis.

612. — Intellectus autem divinus, qui nullo modo est in potentia, non cognoscit modo praedicto privationem nec aliquid aliud (cf. cap. 45 sqq.). Nam si cognosceret aliquid per speciem quae non est ipse, sequeretur de necessitate quod proportio eius ad illam speciem esset sicut proportio potentiae ad actum. Unde oportet quod ipse intelligat solum per speciem quae est sua essentia. Et per consequens quod intelligat se tantum sicut primum intellectum. Intelligendo tamen se, cognoscit alia, sicut supra (cap. 49) ostensum est. Non solum autem actus, sed potentias et privationes.

613. — Et hic est sensus verborum quae PHILOSOPHUS ponit in III *de Anima*, dicens: *Aut quomodo malum cognoscit, aut nigrum? Contraria enim quodammodo cognoscit. Oportet autem potentia esse cognoscens, et esse in ipso. Si vero alicui non inest contrarium* — scilicet in potentia —, *seipsum cognoscit, et actu est, et separabile.* Nec oportet sequi expositionem AVERROIS, qui vult quod ex hoc sequatur quod intellectus qui est tantum in actu, *nullo modo cognoscat privationem.* Sed sensus est quod non cognoscat privationem per hoc quod est in potentia ad aliquid aliud, sed per hoc quod cognoscit seipsum et est semper in actu.

614. — Rursus sciendum quod, si Deus hoc modo seipsum cognosceret quod, cognoscendo se, non cognosceret alia entia, quae sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut malum. Quia bono quod est ipse non est aliqua privatio opposita: cum privatio et suum oppositum sint nata esse circa idem, et sic ei quod est actus purus nulla privatio opponitur. Et per consequens nec malum. Unde, posito quod Deus se solum cognoscat, cognoscendo bono quod est ipse non cognoscet malum. Sed quia, cognoscendo se, cognoscit entia in quibus natae sunt esse privationes, necesse est ut cognoscat privationes oppositas, et mala opposita particularibus bonis.

615. — Sciendum etiam quod, sicut Deus absque discursu intellectus cognoscendo se cognoscit alia, ut supra (cap. 57) ostensum est; ita etiam non oportet quod eius cognitio sit discursiva si per bona cognoscit mala. Nam bonum est quasi ratio cognitionis mali. Unde cognoscuntur mala per bona sicut res per suas definitiones: non sicut conclusiones per principia.

616. — Nec etiam ad imperfectionem cognitionis divinae cedit si mala per privationem bonorum cognoscat. Quia malum non dicit esse nisi inquantum est privatio boni. Unde secundum hunc solum modum est cognoscibile: nam unumquodque, quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate.

CAP. LXXII. - QUOD DEUS EST VOLENS.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 45, a. 1; *Nom.* IV, lect. 10 (439); lect. 16 (502-503); lect. 19 (537); *Verit.* q. 23, a. 1; I, q. 19, a. 1, *Comp.* cap. 32 (63-64); *Orat.* 3 (1061).

617. — EXPEDITIS his quae ad divini intellectus cognitionem pertinent, nunc restat considerare de Dei voluntate.

Mas como o intelecto divino não está de modo algum em potência, não conhece da maneira predita a privação, nem qualquer outra coisa (cc. 45, ss). Pois se conhecesse por meio de uma espécie que não lhe fosse idêntica, resultaria necessariamente que a proporção entre ele e aquela espécie seria como a da potência para o ato. Donde ser conveniente que ele só tem intelecção pela espécie que é a sua essência. Conseqüentemente só conhece a si próprio como primeiro objeto de intelecção. Todavia, ao se ter como objeto da intelecção, conhece as outras coisas, como acima foi demonstrado (c. XLIX), não apenas os atos, mas também as coisas potenciais e as privações.

É este o sentido destas palavras do Filósofo: *Como o intelecto conhece o mal e o negro? Conhece de certo modo as coisas contrárias. É necessário que seja cognoscente em potência e a tenha em si. Porém, se o cognoscente carece de contrário, isto é, de potência, conhece-se a si mesmo, e está em ato e é independente* (III Sobre a Alma 6, 430b; Cmt 11, 757ss).

Nem é mister seguir a exposição de Averróis (Averróis. Com. in III Sobre a Alma 25, 43-48), que pretende disso concluir que o intelecto que está em ato não conhece de modo algum a privação. Pois o sentido é que desconhece a privação, não por estar em potência para alguma outra coisa, mas por conhecer-se a si mesmo sempre em ato.

11. Importa ainda saber que, se Deus a si mesmo se conhecesse de tal maneira que, conhecendo a si, não conhecesse os outros entes que constituem bens particulares, não conheceria de modo algum a privação e o mal. Isso porque nenhuma privação está oposta ao bem que ele é, visto que a privação e o seu oposto referem-se naturalmente à mesma coisa. Assim sendo, nenhuma privação refere-se a Deus, que é ato puro. Conseqüentemente, nem o mal. Por conseguinte, dado que Deus somente se conheça a si mesmo, ao conhecer o bem que é ele mesmo, não conheceria o mal. Porém, porque conhecendo-se a si mesmo, conhece os entes que naturalmente têm privações, necessariamente conhece as privações opostas aos bens particulares.

12. Deve-se também saber que, como Deus sem discurso do intelecto conhecendo-se conhece as coisas, como acima foi demonstrado (c. LVII), assim também não é necessário que o seu conhecimento seja discursivo, se pelas coisas boas conhece as más. O bem, com efeito, é como que a razão do conhecimento do todo mal. Donde serem as coisas más conhecidas pelas boas, como também as coisas o são pelas suas definições. Não, porém, como são as conclusões conhecidas por meio dos princípios. Também não redunda em imperfeição do conhecimento divino, se os males são conhecidos pelas privações dos bens, porque o mal não existe senão enquanto privação do bem. Donde também só ser conhecido dessa maneira, pois a coisa tanto tem de cognoscibilidade quanto de ser.

CAPÍTULO LXXII
DEUS É VOLENTE

1. Visto o que diz respeito ao conhecimento do intelecto divino, resta considerar agora a vontade de Deus.

Com efeito, porque Deus é inteligente, segue-se que também é volente. Por ser o bem apreendido pelo intelecto o objeto próprio da vontade, é necessário que esse bem seja desejado como tal, e esse bem do intelecto diz-se relativamente ao ser inteligente. Por isso, é necessário que aquele, que conhece o bem do intelecto como tal, seja volente. Ora, Deus tem intelecção do bem, pois sendo perfeitamente inteligente, como se depreende do que acima foi dito (cc. XLIV-XLV), apreende o ente juntamente com a idéia do bem. Logo, é volente.

2. Além disso, qualquer coisa possuidora de uma forma tem, por meio desta, relação com as outras coisas da natureza. Assim, por exemplo, a madeira branca é, por sua brancura, semelhante a algumas coisas e diferente de outras. Ora, no ente dotado de inteligência e de sensibilidade há a forma da coisa apreendida pelo intelecto e pelos sentidos, porque todo conhecimento dá-se por meio de alguma semelhança. É, pois, necessário que haja relação do sujeito inteligente e sensível com as coisas apreendidas pelo intelecto e pelos sentidos, conforme elas estão na natureza. E isso acontece não porque entende e sente, pois assim há antes relação dos objetos com o sujeito, mas porque o ato da intelecção e da sensação realizam-se enquanto os objetos estão no intelecto e nos sentidos, segundo o modo próprio de cada um. Ora, o sujeito sensível e inteligente relaciona-se com a coisa que está fora da alma mediante a vontade e o apetite. Donde resultar que todos os entes sensíveis e inteligentes apetecem e querem. Conseqüentemente, sendo Deus inteligente, é necessariamente volente.

3. Além disso, aquilo que segue todo ente, convém ao ente enquanto ente. Por conseguinte, tudo o que assim segue deve encontrar-se em máximo grau naquele que é o primeiro ente. Ora, compete a todo ente desejar a perfeição e a conservação do seu ser; a cada qual, no entanto, segundo o modo que lhe é próprio, isto é, aos entes inteligentes, pela vontade; aos animais, pelo apetite sensitivo; aos destituídos de sentido, pelo apetite natural. Todavia, comportam-se diferentemente os que possuem a perfeição e os que não a possuem. Os que não a possuem tendem, pela virtude apetitiva do seu gênero, com o desejo, para aquisição daquilo que lhes falta, ao passo que os que as possuem repousam nela. Por conseguinte, isso não pode faltar ao primeiro ente, que é Deus. Logo, porque Deus é inteligente, há em Deus vontade, pela qual se compraz no seu ser e na sua bondade.

4. Além disso, quanto mais perfeita é a intelecção, tanto maior deleite causa ao inteligente. Ora, Deus tem intelecção certa e perfeitíssima, como acima foi demonstrado (cc. XLIV-XLV). Logo, a intelecção lhe é ao extremo deleitável. Ora, o deleite intelectual acontece mediante a vontade, como também o deleite sensível acontece pelo apetite de concupiscência. Logo, há em Deus vontade.

5. Além disso, a forma conhecida pela inteligência não move nem acusa coisa alguma, senão por meio da vontade, que tem por objeto o fim e o bem, pelos quais alguém é movido para a ação. Por isso nem o intelecto especulativo nem a imaginação pura movem sem

618. — Ex hoc enim quod Deus est intelligens, sequitur quod sit volens. Cum enim bonum intellectum sit obiectum proprium voluntatis, oportet quod bonum intellectum, inquantum huiusmodi, sit volitum. Intellectum autem dicitur ad intelligentem. Necesse est igitur quod intelligens bonum, inquantum huiusmodi, sit volens. Deus autem intelligit bonum: cum enim sit perfecte intelligens, ut ex supra (capp. 44, 45) dictis patet, intelligit ens simul cum ratione boni. Est igitur volens.

619. — Adhuc. Cuicumque inest aliqua forma, habet per illam formam habitudinem ad ea quae sunt in rerum natura: sicut lignum album per suam albedinem est aliquibus simile et quibusdam dissimile. In intelligente autem et sentiente est forma rei intellectae et sensatae: cum omnis cognitio sit per aliquam similitudinem. Oportet igitur esse habitudinem intelligentis et sentientis ad ea quae sunt intellecta et sensata secundum quod sunt in rerum natura. Non autem hoc est per hoc quod intelligunt et sentiunt: nam per hoc magis attenditur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem; quia intelligere et sentire est secundum quod res sunt in intellectu et sensu, secundum modum utriusque. Habet autem habitudinem sentiens et intelligens ad rem quae est extra animam per voluntatem et appetitum. Unde omnia sentientia et intelligentia appetunt et volunt: voluntas tamen proprie in intellectu est. Cum igitur Deus sit intelligens, oportet quod sit volens.

620. — Amplius. Illud quod consequitur omne ens, convenit enti inquantum est ens. Quod autem est huiusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur quod est primum ens. Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse: unicuique tamen secundum suum modum, intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem. Aliter tamen quae habent, et quae non habent: nam ea quae non habent, appetitiva virtute sui generis desiderio tendunt ad acquirendum quod ei deest; quae autem habent, quietantur in ipso. Hoc igitur primo enti, quod Deus est, deesse non potest. Cum igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas, qua placet sibi suum esse et sua bonitas.

621. — Item. Intelligere, quanto perfectius est, tanto delectabilius est intelligenti. Sed Deus intelligit, et suum intelligere est perfectissimum, ut supra (capp. 44, 45) ostensum est. Ergo intelligere est ei delectabilissimum. Delectatio autem intelligibilis est per voluntatem: sicut delectatio sensibilis est per concupiscentiae appetitum. Est igitur in Deo voluntas.

622. — Praeterea. Forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat nisi mediante voluntate, cuius obiectum est finis et bonum, a quo movetur aliquis ad agendum. Unde intellectus speculativus non movet; neque imaginatio pura absque

aestimatione. Sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis: agit enim res per intellectum, ut infra (*lib.* II, cap. 24) ostendetur. Oportet igitur quod ipse sit volens.

623. — Item. In virtutibus motivis, in habentibus intellectum, prima invenitur voluntas: nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum; intelligimus enim quia volumus, et imaginamur quia volumus, et sic de aliis. Et hoc habet quia obiectum eius est finis: — quamvis intellectus, non secundum modum causae efficientis et moventis, sed secundum modum causae finalis, moveat voluntatem, proponendo sibi suum obiectum, quod est finis. Primo igitur moventi convenit maxime habere voluntatem.

624. — Praeterea. *Liberum est quod sui causa est:* et sic liberum habet rationem eius quod est per se. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo: inquantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. Primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime convenit per se agere.

625. — Amplius. Finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus: unde et finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente, tam in naturalibus quam in artificialibus; nam forma artis per quam artifex agit, est species formae quae est in materia, quae est finis artificis; et forma ignis generantis qua agit, est eiusdem speciei cum forma ignis geniti, quae est finis generationis. Deo autem nihil coordinatur quasi eiusdem ordinis nisi ipse: alias essent plura prima, cuius contrarium supra (cap. 42) ostensum est. Ipse est igitur primum agens propter finem qui est ipsemet. Ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens, ut ita dicam, se finem. Et appetitu intellectuali, cum sit intelligens: qui est voluntas. Est igitur in Deo voluntas.

626. — Hanc autem Dei voluntatem SCRIPTURAE SACRAE testimonia confitentur. Dicitur enim in *Psalmo*: *Omnia quaecumque voluit, Dominus fecit.* Et *Rom.* 9, 19: *Voluntati eius quis resistit?*

apreciação. Ora, a forma do intelecto divino é a causa do movimento e do ser dos outros entes, pois, como será adiante demonstrado (l. II. c. XXIV), Deus produz as coisas pelo intelecto. Logo, convém que Deus seja volente.

6. Além disso, dentre as formas motoras moventes e inteligentes, a vontade é a primeira, porque aplica cada potência ao seu ato. Assim, temos a intelecção porque queremos e imaginamos porque também queremos e assim acontece nas demais potências. Tal acontece, porque o objeto da vontade é o fim, embora ela seja movida pelo intelecto, ao lhe propormos o seu objeto que é o fim, não como causa eficiente ou movente, mas como causa final. Logo, compete de modo máximo ao primeiro agente ter vontade.

7. Além disso, *é livre o que é causa de si mesmo* (I Metafísica 2, 982b; Cmt 3, 58). Por isso, o livre implica a idéia daquilo que é por si mesmo. Ora, cabe primeiramente à vontade a liberdade de agir, pois é enquanto age voluntariamente que se diz que age livre em qualquer ação. Logo, ao primeiro agente, ao qual compete de modo máximo o agir por si, compete também de modo máximo, pela vontade.

8. Além disso, nas coisas o fim e aquele que age para o fim estão sempre na mesma ordem, razão por que o fim próximo, que é proporcional ao agente, põe-se na mesma espécie deste, quer nas coisas naturais, quer nas artificiais. Assim, a forma artística, mediante a qual opera o artista, é a imagem da forma que está na matéria e o fim do artista. A forma do fogo, pela qual o fogo gerador opera, também pertence à mesma espécie do fogo gerado que é o fim dessa geração. Ora, nenhuma coisa se ordena com Deus como se fosse da mesma ordem, senão o próprio Deus. Se assim não fosse, haveria muitos primeiros entes, e isso está em contradição com o que acima foi demonstrado (c. XLII). Por conseguinte, Deus é o primeiro ente que age para um fim, que é Deus mesmo. Logo, Deus não somente é o fim apetecível, como também, por assim dizer, o que apetece a si mesmo como fim. Como é inteligente, apetece esse fim pelo apetite intelectivo, que é a vontade. Logo, em Deus há vontade.

9. Os testemunhos da Escritura confirmam a existência de vontade em Deus, na qual se lê: *Tudo o que quis, Deus fez* (Sl 134, 4); *Quem resistiria à sua vontade?* (Rm 9, 19).

CAP. LXXIII. - QUOD VOLUNTAS DEI EST EIUS ESSENTIA.

LOCI CONGR. - *Nom.* IV, lect. 1 (271); I, q. 19, a. 1 ad 3; a. 2 ad 1; q. 59, a. 2; *Comp.* cap. 33 (65-66).

627. — Ex hoc autem apparet quod sua voluntas non est aliud quam sua essentia.

628. — Deo enim convenit esse volentem inquantum est intelligens, ut ostensum est (cap. praec.). Est autem intelligens per essentiam suam, ut supra (capp. 45, 46) probatum est. Ergo et volens. Est igitur voluntas Dei ipsa eius essentia.

629. — Adhuc. Sicut intelligere est perfectio intelligentis, ita et velle volentis: utrumque enim est actio in agente manens,

CAPÍTULO LXXIII
A VONTADE DIVINA IDENTIFICA-SE COM A ESSÊNCIA DIVINA

1. Do que foi exposto, depreende-se que a vontade de Deus outra coisa não é que a essência de Deus.

Com efeito, compete a Deus ter vontade, por ser inteligente, como acima foi demonstrado. Ora, Deus é inteligente, como também foi demonstrado (cc. XLV-XLVI). Logo, tem vontade. Por conseguinte, a vontade de Deus identifica-se com a sua essência.

2. Além disso, assim como a intelecção é a perfeição do inteligente, a volição também o é do volente, porque ambas essas ações permanecem no agente, sem pas-

sarem para outra coisa que as receba como, por exemplo, acontece no aquecimento. Ora, a intelecção divina identifica-se com o ser de Deus, como acima foi demonstrado (c. XLV), porque o ser divino, sendo perfeitíssimo em si mesmo, não recebe, outra perfeição vinda de fora, conforme acima foi demonstrado (cc. XXIII e XXVIII). Donde também o querer divino identifica-se com o ser de Deus. Logo, a vontade de Deus é a sua essência.

3. Além disso, como todo agente age enquanto está em ato, é necessário que Deus, que é ato puro, aja pela sua essência. Ora, querer é uma certa operação. Logo, é necessário que Deus queira pela sua vontade. Logo, a sua vontade é a sua essência.

4. Além disso, se a vontade fosse algo acrescido à substância divina, sendo esta um ente completo no ser, resultaria que a vontade ser-lhe-ia acrescida como o acidente ao sujeito. Resultaria também que a substância divina estaria para ela como a potência para o ato e que em Deus haveria composição. Ora, tudo isso contradiz o que acima foi demonstrado (cc. XVI, XVIII e XXIII). Logo, é impossível que a vontade divina seja algo acrescido à essência divina.

non autem transiens in aliquid passum, sicut calefactio. Sed intelligere Dei est eius esse, ut supra (cap. 45) probatum est: eo quod, cum esse divinum secundum se sit perfectissimum, nullam supervenientem perfectionem admittit, ut supra (capp. 23, 28) ostensum est. Est igitur et divinum velle esse ipsius. Ergo et voluntas Dei est eius essentia.

630. — Amplius. Cum omne agens agat inquantum actu est, oportet quod Deus, qui est actus purus, per suam essentiam agat. Velle autem est quaedam Dei operatio. Oportet igitur quod Deus per essentiam suam sit volens. Sua igitur voluntas est sua essentia.

631. — Item. Si voluntas esset aliquid additum divinae substantiae, cum divina substantia sit quid completum in esse, sequeretur quod voluntas adveniret ei quasi accidens subiecto; sequeretur quod divina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum; et quod esset compositio in Deo. Quae omnia supra (capp. 16, 18, 23) improbata sunt. Non est igitur possibile quod divina voluntas sit aliquid additum divinae essentiae.

CAPÍTULO LXXIV
O OBJETO PRINCIPAL DA VONTADE DIVINA É A ESSÊNCIA DIVINA

1. Do exposto posteriormente depreende-se que o objeto da vontade de Deus é a sua essência.

Com efeito, o bem apreendido pela intelecção é o objeto da vontade, como acima foi dito (c. LXXII). Ora, aquilo que primeiramente é objeto do intelecto divino é a essência divina, como acima provado (c. XLVIII). Logo, a essência divina é aquilo a que em primeiro lugar refere-se a vontade divina.

2. Além disso, o apetecível está para o apetite como o movente para o movido, como se disse acima (c. XLIV). De modo semelhante está para a vontade o objeto apetecido, por ser ela do gênero das potências apetitivas. Por conseguinte, se há outro objeto principal apetecido pela vontade que não a essência de Deus, disto resulta que alguma outra coisa é superior à vontade divina e a move. Porém, pelo que acima foi dito (c. LXXIII), ficou esclarecido que o oposto disso é que se dá.

3. Além disso, para cada volente, o objeto da vontade é a causa do seu querer, porque, quando dizemos: *Quero caminhar para sarar* — julgamos dar a causa. Mas se se perguntar: *Por que queres sarar?* — procederemos na indicação das causas até atingirmos o fim último, que é o objeto principal da vontade e que é por si mesmo a causa do nosso querer. Por isso, se Deus quer outra coisa primeiramente a ele, resultará que outra coisa lhe é a causa do querer. Ora, o querer de Deus identifica-se com o ser de Deus, como acima se mostrou. Logo, outra coisa ser-lhe-á causa do ser. Mas isso contradiz o conceito de primeiro ente.

4. Além disso, para todo volente o objeto principal da vontade é o seu último fim, pois o fim é por si mesmo desejado, e as coisas são desejadas por causa dele.

CAP. LXXIV. - QUOD PRINCIPALE VOLITUM DEI EST DIVINA ESSENTIA.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 45, a. 2; *Verit.* q. 23, a. 4: Sciendum est igitur; I, q. 19, a. 1 ad 3; *Comp.* cap. 33 (65).

632. — Ex hoc autem ulterius apparet quod principale divinae voluntatis volitum est eius essentia.

633. — Bonum enim intellectum est obiectum voluntatis, ut dictum est (cap. 72). Id autem quod a Deo principaliter intelligitur est divina essentia, ut supra (cap. 48) probatum est. Divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas.

634. — Item. Appetibile comparatur ad appetitum sicut movens ad motum, ut supra (cap. 44) dictum est. Et similiter se habet volitum ad voluntatem: cum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum. Si igitur voluntatis divinae sit aliud principale volitum quam ipsa Dei essentia, sequetur quod aliquid aliud sit superius divina voluntate, quod ipsam movet. Cuius contrarium ex praedictis (cap. praec.) patet.

635. — Praeterea. Principale volitum est unicuique volenti causa volendi: cum enim dicimus, *Volo ambulare ut saner*, causam nos reddere arbitramur; et si quaeratur, *Quare vis sanari*, procedetur in assignatione causarum quousque perveniatur ad finem ultimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per seipsum. Si igitur Deus aliquid aliud principaliter velit quam seipsum, sequetur quod aliquid aliud sit ei causa volendi. Sed suum velle est suum esse, ut ostensum est (*ibid.*). Ergo aliquid aliud erit ei causa essendi. Quod est contra rationem primi entis.

636. — Adhuc. Unicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis: nam finis est per se volitus, et per quem alia

fiunt volita. Ultimus autem finis est ipse Deus: quia ipse est summum bonum, ut ostensum est (cap. 41). Ipse igitur est principale volitum suae voluntatis.

637. — Amplius. Unaquaeque virtus ad suum obiectum principale secundum aequalitatem proportionatur: nam virtus rei secundum obiecta mensuratur, ut patet per PHILOSOPHUM, in I *Caeli et Mundi*. Voluntas igitur ex aequo proportionatur suo principali obiecto: et similiter intellectus, et etiam sensus. Divinae autem voluntati nihil ex aequo proportionatur nisi eius essentia. Ergo principale obiectum divinae voluntatis est essentia divina.

638. — Cum autem essentia divina sit Dei intelligere et omnia alia quae in ipso esse dicuntur, manifestum est ulterius quod eodem modo principaliter vult se intelligere, se velle, se esse unum, et quicquid aliud est huiusmodi.

CAP. LXXV. - QUOD DEUS, VOLENDO SE, VULT ETIAM ALIA.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 45, a. 2; *Nom.* IV, lect. 9-10; *Verit.* q. 23, a. 4: Unde ea; I, q. 19, a. 2; q. 20, a. 2 ad 1.

639. — HINC autem ostendi potest quod, volendo se, vult etiam alia.

640. — Cuius enim est velle finem principaliter, eius est velle ea quae sunt ad finem ratione finis. Est autem ipse Deus ultimus rerum finis, ut ex praedictis (cap. praec.) aliquatenus patet. Ex hoc igitur quod vult se esse, etiam alia vult, quae in ipsum sicut in finem ordinantur.

641. — Item. Unusquisque eius quod est propter ipsum ab ipso volitum et amatum, perfectionem desiderat: quae enim propter se amamus, volumus esse optima, et semper meliorari et multiplicari, quantum possibile est. Ipse autem Deus essentiam suam propter seipsam vult et amat. Non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est, ut ex supra (cap. 42) dictis est manifestum: sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quae a multis participatur (cap. 29). Vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat.

642. — Amplius. Quicumque amat aliquid secundum se et propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud invenitur: ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quod omnia dulcia amet. Sed Deus suum esse secundum se et propter ipsum vult et amat, ut supra (cap. praec.) ostensum est. Omne autem aliud esse est quaedam sui esse secundum similitudinem participatio, ut ex praedictis (cap. 29) aliquatenus patet. Relinquitur igitur quod Deus, ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia.

643. — Adhuc. Deus, volendo se, vult omnia quae in ipso sunt. Omnia autem quodammodo praeexistunt in ipso per proprias rationes, ut supra (cap. 54) ostensum est. Deus igitur, volendo se, etiam alia vult.

Ora, o último fim é Deus porque Deus é o sumo bem, como acima se demonstrou (c. XLI). Logo, o próprio Deus é o principal objeto desejado pela vontade divina.

5. Além disso, cada virtude está para o objeto principal em proporção de igualdade, pois a virtude de uma coisa mede-se pelo objeto, como se vê no que o Filósofo afirma (I Sobre o Céu e o Mundo 11, 281a; Cmt 25, 249ss). Por conseguinte, a vontade está em proporção de igualdade para o seu objeto principal, assim como o intelecto e os sentidos estão. Ora, nenhuma coisa está em proporção de igualdade para a vontade divina a não ser a essência divina. Logo, o objeto principal da vontade divina é a essência divina.

6. Como, no entanto, a essência divina identifica-se com a intelecção divina e com tudo o mais que se diz estar em Deus, disso resulta ser evidente que do mesmo modo Deus quer primeiramente conhecer-se, querer-se, ser uno, etc.

CAPÍTULO LXXV
AO QUERER A SI, DEUS QUER TAMBÉM AS OUTRAS COISAS

1. Pode-se, agora, demonstrar que, ao querer a si, Deus quer também as outras coisas.

Com efeito, a quem pertence querer principalmente o fim, a este pertence também querer as coisas que se dirigem para o fim, em razão do fim. Ora, Deus é o fim último das coisas como de certo modo resulta do exposto (c. prec.). Logo, porque quer ser, quer também as outras coisas que para ele se dirigem como para o fim.

2: Além disso, cada um deseja a perfeição da coisa que quer e a ama por causa do que ela é. Com efeito, as coisas que amamos pelo que são, queremo-las ótimas, cada vez melhores e mais numerosas na medida do possível. Ora, Deus quer e ama a sua essência pelo que ela é. Porém, em si mesma ela não pode ser aumentada, nem multiplicada, como se depreende do que se disse (c. XLII). Pode, no entanto, ser multiplicada na sua semelhança, da qual muitos podem participar (c. XXIX). Logo, Deus quer a multiplicidade das coisas por querer e amar a sua essência e perfeição.

3. Além disso, o que ama alguma coisa pelo que ela é e por causa dela, conseqüentemente ama tudo em que ela se encontra. Assim, por exemplo, quem ama a doçura por ela mesma, ama também tudo que é doce. Ora, Deus ama e quer o seu ser pelo que é e em razão dele mesmo, conforme acima foi demonstrado. Mas qualquer outro ser é participação do ser divino segundo a semelhança, como se depreende do que foi exposto, de certo modo (c. prec.). Resulta pois, que Deus, porque quer e ama a si, quer e ama as outras coisas.

4. Além disso, Deus, ao querer a si, quer tudo que há em si. Ora, todas as coisas de certo modo preexistem em Deus pelos seus conceitos, como acima foi demonstrado. Logo, Deus querendo-se a si próprio, quer também as outras coisas.

5. Além disso, quanto mais perfeita é a virtude de uma coisa, tanto mais numerosos e remotos são os efeitos da sua causalidade, como acima foi dito (c. LXX). Ora, consiste a causalidade do fim em serem outras coisas desejadas por causa dele. Por isso, quanto mais perfeito e desejado for o fim, a vontade do volente a tanto maior número de coisas se estende por causa do mesmo fim. Ora, a essência divina é perfeitíssima como bondade e como fim. Logo, difunde ao máximo a sua causalidade a muitas coisas, para que sejam queridas por causa dela e sobretudo, por Deus, que quer perfeitamente segundo toda a sua virtude.

6. Além disso a vontade segue o intelecto. Ora, Deus pelo seu intelecto em primeiro lugar se conhece a si mesmo (c. XLIX). Logo, semelhantemente, quer principalmente a si próprio e querendo-se quer também as outras coisas.

7. Essa conclusão está confirmada pela autoridade da Sagrada Escritura, pois, é dito: *Amas todas as coisas que existem, e não aborreces nada de quanto fizeste* (Sb 11,25).

644. — Item. Quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto sua causalitas ad plura se extendit et in magis remotum, ut supra (cap. 70) dictum est. Causalitas autem finis in hoc consistit quod propter ipsum alia desiderantur. Quanto igitur finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius. Divina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis et finis. Igitur diffundet suam causalitatem maxime ad multa, ut propter ipsam multa sint volita; et praecipue a Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfecte vult.

645. — Praeterea. Voluntas consequitur intellectum. Sed Deus intellectu suo intelligit se principaliter et in se intelligit alia (cap. 49). Igitur similiter principaliter vult se, et, volendo se, vult omnia alia.

646. — Hoc autem auctoritate SACRAE SCRIPTURAE confirmatur. Dicitur enim *Sap.* 11, 25: *Diligis enim omnia quae sunt, et nihil eorum odisti quae fecisti.*

CAPÍTULO LXXVI
DEUS QUER A SI E ÀS OUTRAS COISAS POR UM SÓ ATO DE VONTADE

1. Posto isto, segue-se que Deus quer a si e às outras coisas por um só ato da vontade.

Com efeito, toda virtude dirige-se para o objeto e para a razão formal do objeto por uma só operação, ou por um só ato. Por exemplo, pela mesma visão apreendemos a luz e a cor, que se torna visível em ato pela luz. Ora, quando queremos uma coisa para um fim, essa coisa desejada em razão do fim recebe dele a razão de ser desejada e, desse modo, o fim está para essa coisa como a razão formal para o objeto, como a luz para a cor. Por conseguinte, como Deus quer todas as coisas por causa do fim, como foi demonstrado (c. prec.), por um só ato da vontade Deus quer a si e às outras coisas.

2. Além disso, o que é perfeitamente conhecido e desejado, é conhecido e desejado segundo toda a virtude. Ora, o fim é uma virtude que não só é desejada segundo o que é, mas também enquanto outras coisas tornam-se desejadas por causa dele. Por isso, quem deseja perfeitamente o fim, deseja-o de ambos os modos. Ora, não se pode pôr algum ato da vontade de Deus pelo qual se quer a si e não se quer a si de modo perfeito, porque em Deus nada há de imperfeito (c. XXVIII). Por conseguinte, qualquer ato pelo qual Deus se quer a si, se quer absolutamente, bem como quer outras coisas por causa de si. Ora, Deus não quer as outras coisas senão enquanto se quer a si mesmo, como foi provado (c. prec.). Disso resulta que quer a si e as outras coisas não por vários atos, mas por um só e mesmo ato da vontade.

3. Além disso, depreende-se do que acima foi exposto (c. LVII), que há discurso no ato da potência cognoscitiva, porque separadamente conhecemos os princípios e, partindo deles, chegamos às conclusões. Por conseguinte, se conhecemos nos princípios as conclusões,

CAP. LXXVI. - QUOD DEUS UNO ACTU VOLUNTATIS SE ET ALIA VELIT.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 45, a. 4 ad 5; *Verit.* q. 23, a. 1 ad 3; I, q. 19, a. 2 ad 4; *ibid.* a. 5: Deus autem; q. 27, a. 5 ad 3; q. 41, a. 6: Secunda vero.

647. — Hoc autem habito, sequitur quod Deus uno actu voluntatis se et alia velit.

648. — Omnis enim virtus una operatione, vel uno actu, fertur in obiectum et in rationem formalem obiecti: sicut eadem visione videmus lumen et colorem, qui fit visibilis actu per lumen. Cum autem aliquid volumus propter finem tantum, illud quod propter finem desideratur accipit rationem voliti ex fine: et sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad obiectum, ut lumen ad colorem. Cum igitur Deus omnia alia velit propter se sicut propter finem, ut ostensum est (cap. praec.), uno actu voluntatis vult se et alia.

649. — Amplius. Quod perfecte cognoscitur et desideratur, secundum totam suam virtutem cognoscitur et desideratur. Finis autem virtus est non solum secundum quod in se desideratur, sed etiam secundum quod alia fiunt appetibilia propter ipsum. Qui igitur perfecte desiderat finem, utroque modo ipsum desiderat. Sed non est ponere aliquem actum Dei volentis quo velit se et non velit se perfecte: cum in eo nihil sit imperfectum (cap. 28). Quolibet igitur actu quo Deus vult se, vult se absolute et alia propter se. Alia vero a se non vult nisi inquantum vult se, ut probatum est (cap. praec.). Relinquitur igitur quod se et alia non alio et alio actu voluntatis vult, sed uno et eodem.

650. — Adhuc. Sicut ex supra (cap. 57) dictis patet, in actu cognitivae virtutis discursus attenditur secundum quod semotim cognoscimus principia, et ex eis in conclusiones venimus: si enim in ipsis principiis intueremur conclusiones ipsa princi-

pia cognoscendo, non esset discursus, sicut nec quando aliquid videmus in speculo. Sicut autem principia se habent ad conclusiones in speculativis, ita fines ad ea quae sunt ad finem in operativis et appetitivis: nam sicut conclusiones cognoscimus per principia, ita ex fine procedit appetitus et operatio eorum quae sunt ad finem. Si igitur aliquis semotim velit finem et ea quae sunt ad finem, erit quidam discursus in eius voluntate. Hunc autem in Deo esse est impossibile: cum sit extra omnem motum. Relinquitur igitur quod simul, et eodem actu voluntatis, Deus vult se et alia.

651. — Item. Cum Deus semper velit se, si alio actu vult se et alio alia, sequetur quod simul sint in eo duo actus voluntatis. Quod est impossibile: nam unius simplicis potentiae non sunt simul duae operationes.

652. — Praeterea. In omni actu voluntatis volitum comparatur ad volentem ut movens ad motum. Si igitur sit aliqua actio voluntatis divinae qua vult alia a se, diversa a voluntate qua vult se, in illo erit aliquid aliud movens divinam voluntatem. Quod est impossibile.

653. — Amplius. Velle Dei est suum esse, ut probatum est (cap. 73). Sed in Deo non est nisi unum esse. Ergo non est ibi nisi unum velle.

654. — Item. Velle competit Deo secundum quod est intelligens (cap. 72). Sicut igitur uno actu intelligit se et alia, inquantum essentia sua est exemplar omnium (cap. 49); ita uno actu vult se et alia, inquantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis (cap. 40).

CAP. LXXVII. - QUOD VOLITORUM MULTITUDO DIVINAE SIMPLICITATI NON REPUGNAT.

LOCI CONGR. - I, q. 19, a. 2 ad 4; *Comp.* cap. 34 (68).

655. — Ex hoc autem sequitur quod volitorum multitudo non repugnat unitati et simplicitati divinae substantiae.

656. — Nam actus secundum obiecta distinguuntur. Si igitur volita plura quae Deus vult inducerent in ipso aliquam multitudinem, sequeretur quod non esset in eo una tantum operatio voluntatis. Quod est contra praeostensa (cap. praec.).

657. — Item. Ostensum est (cap. 75) quod Deus alia vult inquantum vult bonitatem suam. Hoc igitur modo comparantur aliqua ad voluntatem quo comprehenduntur a bonitate eius. Sed omnia in bonitate eius unum sunt: sunt enim alia in ipso secundum modum eius, scilicet *materialia immaterialiter et multa unite*, ut ex

não haverá discurso, como não há quando vemos uma coisa no espelho. Ora, como os princípios estão para as conclusões no conhecimento especulativo, assim também os fins estão para as coisas que se ordenam para o fim no conhecimento operativo e nas apetições. Com efeito, assim como conhecemos as conclusões pelos princípios, assim também o apetite provém do fim, e as operações das coisas que se ordenam para o fim. Por conseguinte, se alguém quiser separadamente o fim e as coisas que para ele se ordenam, haverá na sua vontade uma espécie de discurso. Mas isto é impossível haver em Deus, porque Deus está fora de qualquer movimento. Por conseguinte, disto resulta que por um só ato e simultaneamente a vontade divina quer a Deus e às outras coisas.

4. Além disso, como Deus sempre quer a si mesmo, se por diversos atos da vontade quisesse a si e às outras coisas, resultaria haver em Deus dois atos simultâneos da vontade. Ora, tal é impossível, porque numa única e simples potência não há duas operações.

5. Além disso, em todo o ato de vontade, o objeto desejado está para o volente como o movente para o movido. Por conseguinte, se houver algum ato da vontade divina pelo qual queira as outras coisas, distinto da vontade pela qual Deus se quer a si mesmo, haverá em Deus uma outra coisa que move a vontade divina. Mas isso é impossível.

6. Além disso, o querer de Deus identifica-se com o seu ser, enquanto Deus é inteligente, como foi acima demonstrado (c. LXXIII). Ora, em Deus não há senão um ser. Logo, em Deus não há senão um querer.

7. Além disso, o querer é atribuído a Deus enquanto Deus é inteligente (c. LXXII). Por conseguinte, como Deus por um só ato tem a intelecção de si e das outras coisas enquanto é, pela sua essência, o exemplar delas, assim também por um ato quer a si e às outras coisas, enquanto é pela sua bondade a razão de toda bondade (c. XL).

CAPÍTULO LXXVII
A PLURALIDADE DE COISAS QUERIDAS NÃO SE OPÕE À SIMPLICIDADE DIVINA

1. Depreende-se do acima exposto que a pluralidade de coisas desejadas não se opõe à unidade e simplicidade da substância divina.

Com efeito, os atos distinguem-se segundo os objetos. Por isso, se as muitas coisas desejadas pela vontade de Deus introduzissem em Deus pluralidade, resultaria não haver em Deus uma única operação da vontade. Mas isto se opõe ao acima afirmado (c. prec.).

2. Além disso, foi acima demonstrado (c. LXXV) que Deus quer as coisas porque quer a sua própria bondade. Assim sendo, certas coisas estão para a vontade de Deus enquanto compreendidas na sua bondade. Ora, na bondade divina todas as coisas são unas, pois elas estão em Deus segundo o modo divino, isto é, *as coisas materiais, imaterialmente e as coisas múltiplas, unidamente*, como

se depreende do exposto acima (c. LVIII). Resulta, pois, que a pluralidade de coisas queridas não multiplica a vontade divina.

3. Além disso, o intelecto divino e a vontade divina são de igual simplicidade, porque ambos identificam-se com a substância divina, como acima foi provado (cc. XLV e LXXIII). Ora, a multiplicidade de objetos não introduz multiplicidade na essência divina, nem composição no seu intelecto. Logo, a pluralidade de coisas queridas não introduz diversidade na essência divina, nem composição na sua vontade.

4. Além disso, diferenciam-se o conhecimento e o apetite, porque o conhecimento efetua-se segundo o objeto conhecido está de certo modo no cognoscente, o que não acontece no apetite que, contrariamente, efetua-se conforme o apetite ordena-se para a coisa apetecível, que o apetite busca e na qual ele repousa. Por essa razão, o bem e o mal, que se referem ao apetite, estão nas coisas; mas a verdade e a falsidade, que se referem ao conhecimento, estão na mente, conforme afirma o Filósofo (VI Metafísica 4, 1027b; Cmt 4, 1230-1240). Ora, algo referir-se a muitas coisas não se opõe à sua simplicidade, porque a unidade é também o princípio de muitos números. Logo, a pluralidade de coisas queridas por Deus não se opõe à simplicidade.

CAPÍTULO LXXVIII
A VONTADE DIVINA SE ESTENDE A TODOS OS BENS PARTICULARES

1. Do acima exposto depreende-se também que não nos convém dizer, para salvar a simplicidade divina, que Deus quer os outros bens em certa universalidade, na medida em que quer a si como princípio dos bens possíveis de efluírem dele, mas não os quer em particular.

Com efeito, o querer se realiza segundo a ordenação do volente para a coisa querida. Ora, não vai contra a simplicidade divina referir-se a muitas coisas, mesmo singulares, pois Deus é dito ótimo, ou primeiro, em relação às coisas singulares. Logo, a sua simplicidade não impede que Deus queira especial ou particularmente outras coisas.

2. Além disso, a vontade divina refere-se às coisas enquanto elas participam da bondade que se ordena à bondade divina, que é, para Deus, a razão do querer (c. LXXV). Ora, não só a universalidade dos bens, como também cada um deles, recebem a sua bondade da bondade divina, como também o ser. Logo, a vontade de Deus estende-se a cada um dos bens.

3. Além disso, segundo o Filósofo (XII Metafísica 10, 1075b; Cmt 12, 2627ss), há dupla ordem de bens no universo: uma, enquanto todo o universo está ordenado para o que lhe é extrínseco, como, por exemplo, o exército é ordenado pelo general; outra, enquanto as partes do universo estão ordenadas umas para as outras, como o estão as partes do exército. A segunda ordem subordina-se à primeira. Ora, Deus, devido a querer a si enquanto é fim, quer as coisas que se ordenam para ele como para o fim, como acima foi provado (c. LXXV).

supra (cap. 58) dictis patet. Relinquitur igitur quod multitudo volitorum non multiplicat divinam substantiam.

658. — Praeterea. Divinus intellectus et voluntas sunt aequalis simplicitatis: quia utrumque est divina substantia, ut probatum est (capp. 45, 73). Multitudo autem intellectorum non inducit multitudinem in essentia divina, neque compositionem in intellectu eius. Ergo neque multitudo volitorum inducit aut diversitatem in essentia divina, aut compositionem in eius voluntate.

659. — Amplius. Hoc inter cognitionem et appetitum interest, quod cognitio fit secundum quod cognitum est aliquo modo in cognoscente; appetitus autem non, sed e converso secundum quod appetitus refertur ad rem appetibilem, quam appetens quaerit vel in qua quiescit. Et propter hoc bonum et malum, quae respiciunt appetitum, sunt in rebus; verum autem et falsum, quae respiciunt cognitionem, sunt in mente; ut PHILOSOPHUS dicit, in VI *Metaphysicae*. Quod autem aliquid ad multa se habeat, non repugnat simplicitati eius: cum et unitas sit multorum numerorum principium. Multitudo ergo volitorum a Deo non repugnat eius simplicitati.

CAP. LXXVIII. - QUOD DIVINA VOLUNTAS AD SINGULA BONORUM SE EXTENDIT.

LOCI CONGR. - *Nom.* IV, lect. 16 (501-503); V, lect. 3 (669-672); *Verit.* q. 5, a. 4: Sciendum tamen; I, q. 22, a. 2.

660. — Ex quo etiam apparet quod non oportet nos dicere, ad conservandam simplicitatem divinam, quod velit alia bona in quadam universalitate, inquantum vult se esse principium bonorum quae possunt ab ipso fluere, non autem velit ea in particulari.

661. — Nam velle est secundum comparationem volentis ad rem volitam. Non autem prohibet divina simplicitas quin possit comparari ad multa etiam particularia: dicitur enim Deus optimum vel primum etiam respectu singularium. Ergo sua simplicitas non prohibet quin etiam in speciali vel particulari alia a se velit.

662. — Item. Voluntas Dei ad alia comparatur inquantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem divinam, quae est ratio volendi Deo (cap. 75). Sed non solum universitas bonorum, sed et singulum eorum a bonitate divina bonitatem sortitur, sicut et esse. Voluntas igitur Dei ad singula bonorum se extendit.

663. — Amplius. Secundum PHILOSOPHUM, in XI *Metaph.*, duplex bonum ordinis invenitur in universo: unum quidem secundum quod totum universum ordinatur ad id quod est extra universum, sicut exercitus ordinatur ad ducem; aliud secundum quod partes universi ordinantur ad invicem, sicut et partes exercitus. Secundus autem ordo est propter primum. Deus autem, ex hoc quod vult se ut finis est, vult alia quae ordinantur in ipsum ut in finem, sicut probatum est (cap. 75). Vult

igitur bonum ordinis totius universi in ipsum, et bonum ordinis universi secundum partes suas ad invicem. Bonum autem ordinis consurgit ex singulis bonis. Vult igitur etiam singula bona.

664. — Praeterea. Si Deus non vult singula bona ex quibus constat universum, sequitur quod in universo sit casu ordinis bonum: non est enim possibile quod aliqua pars universi omnia particularia bona componat in ordinem universi, sed sola universalis causa totius universi, quae Deus est, qui per suam voluntatem agit, ut infra (*lib.* II, cap. 23) ostendetur. Quod autem ordo universi sit casualis, est impossibile: quia sequeretur quod multo magis alia posteriora essent casu. Relinquitur igitur quod Deus etiam singula bonorum vult.

665. — Adhuc. Bonum intellectum, inquantum huiusmodi, est volitum (cap. 72). Sed Deus intelligit etiam particularia bona, ut supra (cap. 65) probatum est. Vult igitur etiam particularia bona.

666. — Hoc autem auctoritate SCRIPTURAE confirmatur, quae, *Genesis* 1, ad singula opera complacentiam divinae voluntatis ostendit, dicens: 4 *Vidit Deus lucem quod esset bona*, et similiter de aliis operibus, et postea de omnibus simul: 31 *Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona.*

Por conseguinte, quer o bem da ordem do universo para si, e o bem do universo ordenado em suas partes. Ora, o bem da ordem resulta dos bens das partes singulares. Logo, Deus quer também os bens particulares.

4. Além disso, se Deus não quer os bens singulares, dos quais consta o universo, resulta que o bem da ordem do universo é casual, porque não é possível que uma parte do universo componha todos os bens particulares na ordem universal, pois somente a causa universal de todo o universo, que é Deus, que age pela sua vontade, o poderá fazer, como adiante se demonstrará (l. II. c. XXIII). Ora, é impossível que a ordem do universo seja casual, porque disto resultaria que com muito mais razão os outros bens posteriores também o seriam. Logo, Deus quer também os bens singulares.

5. Além disso, o bem conhecido como tal é querido (c. LXXII). Ora, Deus conhece também os bens particulares, como acima foi provado (c. LXV). Logo, quer também os bens particulares.

6. Isso é comprovado pela autoridade da Escritura Sagrada, que mostra a complacência da vontade divina em cada uma das suas obras, quando afirma: *Deus viu que a luz era boa* (Gn 1, 4). Afirma o mesmo das outras obras. Finalmente, diz do conjunto das obras: *Deus contemplou todas as coisas que fizera e eram muito boas* (Gn 1, 31).

CAP. LXXIX. - QUOD DEUS VULT ETIAM EA QUAE NONDUM SUNT.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 38, a. 4 ad 1; dist. 45, a. 2 ad 3; *Verit.* q. 23, a. 1 ad 10; I, q. 14, a. 9 ad 3; q. 19, a. 6 ad 2; q. 20, a. 2 ad 2.

667. — SI autem velle est per comparationem volentis ad volitum, forte alicui potest videri quod Deus non velit nisi ea quae sunt: nam relativa oportet simul esse, et, uno interempto, interimitur alterum, ut PHILOSOPHUS docet. Si igitur velle est per comparationem volentis ad volitum, nullus potest velle nisi ea quae sunt.

668. — Praeterea. *Voluntas* dicitur ad volita, sicut et *causa* et *creator*. Non autem potest dici etiam Deus Creator, vel Dominus, vel Pater, nisi eorum quae sunt. Ergo nec potest dici velle nisi ea quae sunt.

669. — Ex hoc autem posset ulterius concludi, si divinum velle est invariabile, sicut et suum esse, et non vult nisi ea quae actu sunt, quod nihil velit quod non semper sit.

670. — Dicunt autem ad haec quidam quod ea quae non sunt in seipsis, sunt in Deo et in eius intellectu. Unde nihil prohibet etiam ea quae non sunt in seipsis, Deum velle secundum quod in eo sunt.

671. — Hoc autem non videtur sufficienter dictum. Nam secundum hoc dicitur quilibet volens aliquid velle, quod voluntas sua refertur ad volitum. Si igitur divina voluntas non refertur ad volitum quod non est nisi secundum quod est in ipso vel in eius intellectu, sequetur quod Deus non velit illud aliter nisi quia

CAPÍTULO LXXIX
DEUS QUER TAMBÉM AS COISAS QUE AINDA NÃO EXISTEM

1. Mas se o querer se dá pela relação do volente com o objeto querido, talvez possa a alguém parecer que Deus não quer senão as coisas que existem, porque convém às coisas correlativas serem simultâneas e, eliminada uma, elimina-se também a outra, como ensina o Filósofo (Categorias 7, 7b). Assim, se o querer se dá entre o volente e o objeto querido, ninguém pode querer as coisas que não são.

2. Ademais, a vontade se diz relativamente aos objetos queridos, como por exemplo, se diz *causa* e *criador*. Porém, pode-se dizer Deus criador, ou Senhor, ou Pai, somente de coisas que são. Logo, também não se pode atribuir o querer senão a coisas que são.

3. Daí poder-se-ia concluir ainda que, se o querer divino é invariável, como também o é o seu ser e que Deus não quer senão o que está em ato, também não quer coisa alguma que não exista.

A isso alguns respondem que as coisas que não são em si mesmas estão em Deus e no intelecto divino. Daí nada impedir que as coisas que não são em si mesmas Deus as queira segundo estão no seu intelecto.

Mas essa afirmação parece ser insuficiente. Com efeito, diz-se que um volente quer alguma coisa, enquanto a sua vontade está dirigida para a coisa querida. Com efeito, se a vontade divina não se refere à coisa querida, que não é senão enquanto está em Deus ou no seu intelecto, seguir-se-ia que Deus não a quereria de outra maneira, isto é, que só quer que esteja em si ou

no seu intelecto. Ora, não é isto que pretendem dizer os que responderam acima, mas pretendem dizer que Deus quer que as coisas que ainda não são, também não sejam em si mesmas.

Além disso, se a vontade se relaciona com a coisa querida mediante o seu objeto, que é o bem conhecido, e o intelecto não só tem intelecção do bem que está no cognoscente, como também do bem que está na sua natureza, assim sendo, a vontade também referir-se-á ao objeto querido, não só quando ele está no cognoscente, mas também enquanto está em si mesmo.

Digamos, por isso, que quando o bem apreendido move a vontade, é preciso que o querer siga a condição da apreensão, como também os movimentos dos demais entes móveis seguem as condições do movente, que é a causa do movimento. Ora, a relação existente do que apreende para a coisa apreendida vem depois da apreensão, visto que o apreendente refere-se ao apreendido porque o apreende. Ora, o apreendente não só apreende a coisa enquanto nele está, mas também enquanto está na natureza, porque não somente conhecemos que a coisa é por nós conhecida, o que é ela estar no intelecto, como também que ela é, foi ou será na natureza.

Por conseguinte, embora aquela coisa não esteja senão no cognoscente, a relação que segue a apreensão é para ela, não enquanto está no cognoscente, mas enquanto está na natureza, a qual o apreendente apreende.

Conseqüentemente a relação de vontade divina para a coisa não existente dá-se enquanto ela está na natureza em determinado tempo, e não somente enquanto está em Deus que a conhece. Logo, Deus quer que a coisa, que não é agora, seja em determinado tempo, e não quer somente porque ele a conhece.

A relação do volente para a coisa querida não é igual à do criador para a criatura, do artista, para a obra, do Senhor, para a criatura a ele submissa. O querer é uma ação que permanece no volente e, por isso, não obriga a supor a existência de algo extrínseco. Mas fazer, criar e governar significam ações que terminam no efeito exterior, sem a existência do qual não se poderiam conceber essas ações.

CAPÍTULO LXXX
DEUS NECESSARIAMENTE QUER O SEU SER E A SUA BONDADE

1. Depreende-se do exposto que Deus quer necessariamente o seu ser e a sua bondade e que nem pode querer o contrário.

Com efeito, acima foi demonstrado (c. LXXIV) que Deus quer o seu ser e a sua bondade como objeto principal, que é para Deus a razão de querer as outras coisas. Por isso, em tudo que quer, quer o seu ser e a sua bondade, como, por exemplo, também a vista vê a luz em toda cor. Ora, é impossível que Deus não queira

vult illud esse in se vel in eius intellectu. Hoc autem non intendunt loquentes sed quod Deus huiusmodi quae nondum sunt velit esse etiam in seipsis.

672. — Rursum, si voluntas comparatur ad rem volitam per suum obiectum, quod est bonum intellectum; intellectus autem non solum intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura: et voluntas comparabitur ad volitum non solum secundum quod est in cognoscente, sed etiam secundum quod est in seipso.

673. — Dicamus igitur quod, cum bonum apprehensum moveat voluntatem, oportet quod ipsum velle sequatur conditionem apprehensionis: sicut et motus aliorum mobilium sequuntur conditiones moventis quod est causa motus. Relatio autem apprehendentis ad apprehensum est consequens ad apprehensionem ipsam: per hoc enim refertur apprehendens ad apprehensum quod apprehendit ipsum. Non autem solum apprehendens apprehendit rem secundum quod est in ipso, sed secundum quod est in propria natura: quia non solum cognoscimus rem intelligi a nobis, quod est eam esse in intellectu, sed eam esse vel fuisse vel futuram esse in propria natura. Licet igitur tunc res illa non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam non prout est in cognoscente, sed prout est secundum propriam naturam, quam apprehendit apprehendens.

674. — Voluntatis igitur divinae relatio est ad rem non existentem secundum quod est in propria natura secundum aliquod tempus, et non solum secundum quod est in Deo cognoscente. Vult igitur Deus rem quae non est nunc, esse secundum aliquod tempus: et non solum vult quod ipse eam intelligit.

675. — Nec est simile de relatione volentis ad volitum, et creantis ad creatum, et facientis ad factum, aut Domini ad subiectam creaturam. Nam velle est actio in volente manens: unde non cogit intelligi aliquid extra existens. Sed facere et creare et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cuius existentia huiusmodi actio non potest intelligi.

CAP. LXXX. - QUOD DEUS DE NECESSITATE VULT SUUM ESSE ET SUAM BONITATEM.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 41, a. 3; dist. 45, a. 1 ad 3; II, dist. 1, q. 2, aa. 1-2; *Verit.* q. 22, a. 1; q. 23, a. 1 ad 3; *ibid.* a. 4; a. 8 ad 3 (in contr.); *Pot.* q. 1, a. 5: Finis ergo; I, q. 19, a. 1 ad 3; a. 3: Circa divina igitur volita.

676. — Ex his autem quae supra ostensa sunt, sequitur quod Deus de necessitate velit suum esse et suam bonitatem, nec possit contrarium velle.

677. — Ostensum est enim supra (cap. 74) quod Deus vult suum esse et suam bonitatem ut principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia. In omni igitur volito vult suum esse et suam bonitatem: sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem Deum non velle aliquid

actu: esset enim volens in potentia tantum; quod est impossibile, cum suum velle sit suum esse (capp. 16, 73). Necesse est igitur quod velit suum esse et suam bonitatem.

678. — Item. Quilibet volens de necessitate vult suum ultimum finem: sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem, nec potest velle miseriam. Sed Deus vult se esse sicut ultimum finem, ut ex praedictis (cap. 74) patet. Necessario igitur vult se esse, nec potest velle se non esse.

679. — Amplius. In appetitivis et in operativis finis hoc modo se habet sicut principium indemonstrabile in speculativis: sicut enim ex principiis concluduntur in speculativis conclusiones, ita in activis et appetitivis ratio omnium agendorum et appetendorum ex fine sumitur. Sed in speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire. Ergo voluntas necessario inhaeret fini ultimo, ut non possit contrarium velle. Et sic, si divinae voluntati non est alius finis quam ipse (cap. 74), de necessitate vult se esse.

680. — Adhuc. Omnia, inquantum sunt, assimilantur Deo, qui est primo et maxime ens (cap. 29). Omnia autem, inquantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. Multo igitur magis Deus suum esse diligit naturaliter. Natura autem eius est per se « necesse-esse », ut supra (124) probatum est. Deus igitur ex necessitate vult se esse.

681. — Praeterea. Omnis perfectio et bonitas quae in creaturis est, Deo convenit essentialiter, ut supra (cap. 28) probatum est. Diligere autem Deum est summa perfectio rationalis creaturae: cum per hoc quodammodo Deo uniatur. Ergo in Deo essentialiter est. Ergo ex necessitate diligit se. Et sic vult se esse.

CAP. LXXXI. - QUOD DEUS NON DE NECESSITATE VULT ALIA A SE.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 43, q. 2, a. 1 ad 2; *Nom.* IV, lect. 1 (271); *Verit.* q. 23, a. 4; *Pot.* q. 1, a. 5: Finis ergo; q. 10, a. 2 ad 6; I, q. 19, a. 3; *ibid.* a. 7 ad 4; q. 23, a. 6 ad 4; q. 25, a. 5.

682. — SI autem divina voluntas est divinae bonitatis et divini esse ex necessitate, posset alicui videri quod etiam aliorum ex necessitate esset: cum omnia alia velit volendo suam bonitatem, ut supra (cap. 75) probatum est. Sed tamen recte considerantibus apparet quod non est aliorum ex necessitate.

683. — Est enim aliorum ut ordinatorum ad finem suae bonitatis (cap. 75). Voluntas autem non ex necessitate fertur in ea quae sunt ad finem, si finis sine his esse possit: non enim habet necesse medicus, ex suppositione voluntatis quam habet de sanando, illa medicamenta adhibere infirmo sine quibus nihilominus potest infirmum sanare. Cum igitur divina bonitas sine

algo em ato, porque então seria volente só em potência, o que é impossível, porque o seu querer identifica-se com o seu ser (cc. XVI e LXXIII). Logo, é necessário Deus querer o seu ser e a sua bondade.

2. Além disso, qualquer volente necessariamente quer o seu último fim. O homem, por exemplo, quer necessariamente a própria beatitude, e não pode querer a desgraça. Ora, Deus quer o seu ser como último fim, conforme se depreende do acima exposto (c. LXXIV). Logo, quer necessariamente ser, nem pode querer não ser.

3. Além disso, nas potências afetivas e operativas o fim mostra-se como princípio indemonstrável na especulação: como nestas as conclusões se tiram dos princípios, assim também é do fim que se tira a razão das coisas que se fazem e se apetecem. Mas, nas especulações, o intelecto dá necessariamente o seu assentimento aos primeiros princípios indemonstráveis, nem pode ele assentir de modo algum aos contrários deles. Logo, a vontade adere necessariamente ao fim último, de modo a não poder necessariamente querer o contrário a ele. Assim sendo, e se para a vontade divina não há outro fim senão Deus (c. LXXIV), necessariamente Deus quer o ser.

4. Além disso, todas as coisas, enquanto são, assemelham-se a Deus, que é máxima e primeiramente ente (c. XXIX). Ora, todas as coisas, enquanto são, naturalmente amam o seu modo próprio de ser. Por isso, muito mais Deus ama naturalmente o seu ser. Mas necessariamente, por si, a natureza de Deus é ser, como acima foi provado (c. XIII). Logo, Deus quer necessariamente o seu ser.

5. Além disso, toda perfeição e bondade que há nas criaturas convêm necessariamente a Deus, como acima foi provado (c. XXVIII). Ora, amar a Deus é a suma perfeição da criatura racional, porque por meio deste amor a criatura racional une-se de certo modo a Deus. Logo, o amor está essencialmente em Deus. Conseqüentemente, Deus se ama necessariamente e, por isso, quer o seu ser.

CAPÍTULO LXXXI
DEUS NÃO QUER NECESSARIAMENTE AS COIAS DIVERSAS DE SI

1. Porém, se pertence à vontade divina querer necessariamente a bondade e o ser divino, poderia a alguém parecer que também necessariamente quisesse as outras coisas, porque Deus quer as outras coisas quanto à sua bondade, como acima foi provado (c. LXXV). Mas, se bem considerarmos, veremos que de fato não as quer necessariamente.

Com efeito, quer Deus as outras coisas enquanto estão ordenadas para o fim da bondade divina (cf. c. LXXV). Ora, a vontade não se aplica necessariamente às coisas ordenadas para o fim, quando este pode existir sem elas. Assim, por exemplo, o médico, na suposição de que quer curar, não tem necessidade de ministrar remédios ao enfermo sem os quais este pode ser curado. Por conseguinte, como a bondade divina pode existir

sem as outras coisas e, ainda mais, por meio destas nada lhe é acrescentado, ela não tem necessidade alguma de as querer, porque Deus quer a sua própria bondade.

2. Além disso, como o bem conhecido é o objeto próprio da vontade, pode ela querer qualquer coisa concebida pelo intelecto, na qual se encontre a razão do bem. Pois, embora todo ser como tal seja um bem, e o não-ser, um mal, todavia o não-ser pode ser objeto da vontade em razão de algum bem anexo que se salva, se bem que não necessariamente. Na verdade, uma coisa ser é um bem, embora careça de outra coisa. Por conseguinte, a vontade por sua natureza somente pode não querer a não existência daquele bem sem o qual fica eliminada toda razão de bem. Ora, tal bem não pode ser senão Deus. Por conseguinte, a vontade por sua natureza pode querer que não exista coisa alguma, exceto Deus. Em Deus, com efeito, a vontade está segundo toda a sua plenitude, porque tudo em Deus é totalmente perfeito (c. XXVIII). Por conseguinte, Deus pode querer que não exista coisa alguma, menos o próprio Deus. Logo, não quer necessariamente as outras coisas.

3. Além disso, Deus, ao querer a sua própria bondade, quer que existam outras coisas, enquanto elas participam da sua bondade (c. LXXV). Ora, como a bondade divina é infinita, pode ser participada de infinitos modos e de modos diversos daqueles pelos quais as criaturas, que agora existem, participam. Por conseguinte, se por querer a sua bondade, necessariamente quisesse as coisas que dela participam, resultaria que quereria um número de criaturas, as quais participariam, por infinitos modos, da sua bondade. Mas isso é evidentemente falso porque, se quisesse, existiriam, porque a bondade divina é o princípio de ser das coisas, como adiante se demonstrará (l. II. c. XXIII). Logo, não é por necessidade que quer mesmo as coisas que agora são.

4. Além disso, a vontade do sábio, ao querer uma causa, quer também o efeito que dela necessariamente procede. Seria, na verdade, estultícia querer que o sol existisse sobre a terra e não querer o dia iluminado por ele. Porém, o efeito que não procede necessariamente da causa, não é necessário que alguém o queira porque lhe quer a causa. Ora, as coisas procedem de Deus não necessariamente, como adiante se demonstrará (ibid.). Logo, não é necessário que Deus queira as outras coisas, porque quer a si mesmo.

5. Além disso, as coisas procedem de Deus como do artista procedem os artefatos, o que adiante se demonstrará (l. II, c. XXIV). Ora, o artífice, embora queira possuir a sua arte, contudo não quer necessariamente produzir o artefato. Logo, nem Deus quer necessariamente que as outras coisas sejam.

6. Cumpre, agora, considerar a razão por que Deus conhece necessariamente as coisas fora de si, mas não as queira necessariamente, posto que é se conhecendo e se querendo que as conhece e as quer (cc. XLIX e LXXV). A razão é esta: o inteligente, quando conhece uma coisa, é porque ele recebeu alguma modificação, porque quando uma coisa é conhecida em ato a sua se-

aliis esse possit, quinimmo nec per alia ei aliquid accrescat; nulla inest ei necessitas ut alia velit ex hoc quod vult suam bonitatem.

684. — Adhuc. Cum bonum intellectum sit proprium obiectum voluntatis, cuiuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas ubi salvatur ratio boni. Unde, quamvis esse cuiuslibet, inquantum huiusmodi, bonum sit, non esse autem malum; ipsum tamen non esse alicuius potest cadere sub voluntate ratione alicuius boni adiuncti quod salvatur, licet non ex necessitate: est enim bonum aliquid esse, etiam alio non existente. Solum igitur illud bonum voluntas, secundum sui rationem, non potest velle non esse, quo non existente tollitur totaliter ratio boni. Tale autem nullum est praeter Deum. Potest igitur voluntas, secundum sui rationem, velle non esse quamcumque rem praeter Deum. Sed in Deo est voluntas secundum totam suam facultatem: omnia enim in ipso sunt universaliter perfecta (cap. 28). Potest igitur Deus velle non esse quamcumque rem aliam praeter se. Non igitur de necessitate vult esse alia a se.

685. — Amplius. Deus, volendo bonitatem suam, vult esse alia a se prout bonitatem eius participant (cap. 75). Cum autem divina bonitas sit infinita, est infinitis modis participabilis, et aliis modis quam ab his creaturis quae nunc sunt participetur. Si igitur, ex hoc quod vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea quae ipsam participant, sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas, infinitis modis participantes suam bonitatem. Quod patet esse falsum: quia, si vellet, essent; cum sua voluntas sit principium essendi rebus, ut infra (*lib.* II, cap. 23) ostendetur. Non igitur ex necessitate vult etiam ea quae nunc sunt.

686. — Item. Sapientis voluntas, ex hoc quod est de causa, est de effectu qui ex causa de necessitate sequitur: stultum enim esset velle solem existere super terram, et non esse diei claritatem. Sed effectum qui non ex necessitate sequitur ex causa, non est necesse aliquem velle ex hoc quod vult causam. A Deo autem procedunt alia non ex necessitate, ut infra (*ibid.*) ostendetur. Non igitur necesse est quod Deus alia velit ex hoc quod vult se.

687. — Amplius. Res procedunt a Deo sicut artificiata ab artifice, ut infra (*lib.* II, cap. 24) ostendetur. Sed artifex, quamvis velit se habere artem, non tamen ex necessitate vult artificiata producere. Ergo nec Deus ex necessitate vult alia a se esse.

688. — Est ergo considerandum quare Deus alia a se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit: cum tamen, ex hoc quod intelligit et vult se, intelligat et velit alia (capp. 49, 75). Huius autem ratio est: quod enim intelligens intelligat aliquid, est ex hoc quod intelligens se habet quodam modo; prout ex hoc aliquid actu intelligitur

quod est eius similitudo in intelligente. Sed quod volens aliquid velit, ex hoc est quod volitum aliquo modo se habet: volumus enim aliquid vel quia finis est, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo, ut in eo intelligi possent, ex necessitate requirit divina perfectio (cap. 50): non autem divina bonitas ex necessitate requirit alia esse, quae in ipsam ordinantur ut in finem. Et ob hoc necesse est Deum alia scire, non autem velle. Unde nec omnia vult quae ad bonitatem ipsius ordinem habere possent: omnia autem scit quae ad essentiam eius, per quam intelligit, qualemcumque ordinem habent.

melhança está no próprio inteligente. Mas, quando o volente quer algo, é a coisa querida que recebe alguma modificação, porque queremos uma coisa ou porque ela é ou porque se ordena ao fim. Ora, a perfeição divina exige necessariamente que todas as coisas estejam em Deus, para que sejam conhecidas (c. L). Mas a bondade divina não exije necessariamente que as outras coisas sejam, de modo a serem ordenadas para ela como fim. Eis porque é necessário Deus conhecer as outras coisas e porque não é necessário querê-las. Logo, nem necessariamente quer todas as coisas que poderiam ser ordenadas para a sua bondade. No entanto, todas as coisas que tenham alguma ordenação para a sua essência, mediante a qual Deus conhece, Deus as conhece.

CAP. LXXXII. - RATIONES DUCENTES AD INCONVENIENS SI DEUS ALIA A SE NON NECESSARIO VELIT.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 39, q. 1, a. 1; *Verit.* q. 12, a. 11 ad 3; *Pot.* q. 1, a. 5 arg. 3 - ad 3, arg. 13 - ad 13; I, q. 19, a. 7.

689. — VIDETUR tamen sequi inconvenientia si Deus ea quae vult non ex necessitate velit.

690. — Si enim Dei voluntas respectu aliquorum volitorum non determinetur quantum ad illa, videtur se ad utrumlibet habere. Omnis autem virtus quae est ad utrumlibet est quodammodo in potentia: nam *ad utrumlibet* species est possibilis contingentis. Erit igitur Dei voluntas in potentia. Non igitur erit Dei substantia, in qua nulla est potentia, ut supra (cap. 16) ostensum est.

691. — Adhuc. Si ens in potentia, inquantum huiusmodi, natum est moveri, quia quod potest esse potest non esse; sequitur ulterius divinam voluntatem esse variabilem.

692. — Praeterea. Si naturale est Deo aliquid circa causata sua velle, necessarium est. Innaturale autem nihil in ipso esse potest: non enim in ipso potest esse aliquid per accidens neque violentum, ut supra (cap. 19) ostensum est.

693. — Item. Si quod est ad utrumlibet indifferenter se habens non magis in unum quam in aliud tendit nisi ab alio determinetur, oportet quod Deus vel nihil eorum velit ad quae ad utrumlibet se habet, cuius contrarium supra (cap. 75) ostensum est; vel quod ab alio determinetur ad unum. Et sic erit aliquid eo prius, quod ipsum determinet ad unum.

694. — Horum autem nullum necesse est sequi. Ad utrumlibet enim esse alicui virtuti (690) potest convenire dupliciter: uno modo, ex parte sui; alio modo, ex parte eius ad quod dicitur.

695. — Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur. Unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa: sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum

CAPÍTULO LXXXII
RAZÃO DA INCONVENIÊNCIA DE SE AFIRMAR QUE DEUS NÃO QUER NECESSARIAMENTE AS OUTRAS COISAS

1. Parecem surgir inconvenientes de se afirmar que Deus não quer necessariamente o que quer.

Com efeito, se a vontade de Deus ao se referir a algumas coisas queridas, não está determinada para uma, parece referir-se igualmente a duas delas. Ora, toda virtude que igualmente se refere a duas coisas está, de certo modo, em potência, pois referir-se a uma e a outra coisa é uma espécie de possível contingente. Por conseguinte, a vontade divina estará em potência. Logo, não se identificará com a substância de Deus, na qual não há potência alguma, como acima foi demonstrado (c. XVI).

2. Além disso, se o ente em potência, enquanto tal, tem por natureza mover-se, porque o que pode ser pode também não ser, segue-se ulteriormente que a vontade divina é variável.

3. Além disso, se é natural a Deus querer algo acerca das coisas causadas por Deus, esse querer é necessário. Ora, nada de não-natural pode haver em Deus, pois não pode haver em Deus algo acidental ou violento, como acima foi demonstrado (c. XIX).

4. Além disso, o que está indiferentemente para uma e outra de duas coisas, não tende mais para uma do que para a outra, senão for determinado por outro; então é necessário que Deus ou não queira nenhuma das duas para as quais está indiferente — o contrário disto foi demonstrado acima (c. LXXV) —, ou que seja determinado por outro ao querer uma delas. E assim haverá algo anterior a Deus, que o determina.

5. Não é, porém, necessário aceitar nenhuma dessas conclusões.

a — Com efeito, referir-se a duas coisas diferentes (cf. supra nº 1), pode convir a uma potência de duas maneiras: da parte de si mesma, ou da parte da coisa a que se refere.

Da parte de si mesma, quando ainda não atingiu a sua perfeição, pela qual é determinada para uma coisa. Por isso, essa maneira redunda na imperfeição da potência e fica patente nela potencialidade, como acontece com o intelecto em dúvida, que ainda não atingiu os

princípios pelos quais é destinado para uma das duas partes.

Da parte daquilo a que se refere, uma faculdade refere-se a duas coisas quando, em uma operação perfeita, não depende de nenhuma delas mas pode referir-se a ambas, como, por exemplo, a que pode usar de diversos instrumentos para realizar igualmente a mesma operação. Isso não se atribui à imperfeição da potência, mas mais à sua eminência, enquanto excede a ambas as coisas opostas e, por isso, não é determinada para nenhuma delas, mas referindo-se a ambas. Tal acontece com a vontade divina em relação às outras coisas, pois o seu fim não depende de nenhuma delas, porque está perfeitissimamente unida ao próprio fim. Logo, não é necessário atribuir potencialidade alguma à vontade divina.

b — Semelhantemente, não é necessário atribuir mutabilidade à vontade divina. Se nela não há potencialidade alguma, de fato ela não escolhe livremente um dos opostos dentre os seus efeitos, como se estivesse em potência para ambos e os quisesse primeiramente em potência e, após, em ato. Porém, quer sempre em ato tudo o que quer, não só quanto a si, bem como quanto aos efeitos. Mas como um efeito querido não tenha ordenação necessária para a bondade divina, que é o objeto da própria vontade divina, dizemos que as enunciações não são necessárias, mas possíveis, quando não há ordenação necessária do predicado para o sujeito. Daí, quando se diz: *Deus quer este efeito*, é evidente que se trata de uma enunciação não necessária, mas possível, não no sentido em que se diz algo ser possível segundo alguma potência, mas no sentido de que não é necessário ser, nem é impossível ser, como afirma o Filósofo (V Metafísica 12, 1019b; Cmt 14, 970ss). Assim, por exemplo, ter o triângulo dois lados iguais, é enunciação possível, embora não segundo alguma potência, porque na matemática não há potência, nem movimento. Por conseguinte, a exclusão da sobredita necessidade não tira a imutabilidade da vontade divina.

Isso está afirmado na Sagrada Escritura, quando diz: *O triunfador de Israel não se curvará pelo arrependimento* (1 Rs 15, 29).

c — Porém, embora a vontade divina não esteja determinada para os seus efeitos, não convém afirmar que não quer nenhum deles, nem que esteja determinada a querer por causa de algo exterior (cf. supra, nº 4). Com efeito, o bem conhecido determina a vontade enquanto é o seu objeto próprio, e o intelecto divino não é alheio à sua vontade, pois ambos identificam-se com a essência divina; se a vontade divina é determinada a querer algo proveniente do intelecto divino, ela não estará determinada a querer por algo estranho. Isso porque o intelecto divino apreende não só o ser divino (que se identifica realmente com a bondade divina) mas também os outros bens como acima foi demonstrado (c.XLIX). Apreende, porém, esses outros bens, como semelhanças da bondade e da essência divina, não como seus princípios. Assim a vontade divina tende para eles, não como necessários, mas como convenientes à sua bondade. Algo semelhante também acontece com nossa vontade: quando ela se in-

assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur.

696. — Ex parte autem eius ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest: sicut ars, quae diversis instrumentis uti potest ad idem opus aequaliter perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam: inquantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, se ad utrumlibet habens. Sic autem est in divina voluntate respectu aliorum a se: nam finis eius a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate poni.

697. — Similiter autem nec mutabilitatem (691). Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum praeaccipit circa sua causata quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque et postmodum volens actu, sed semper est volens actu quicquid vult, non solum circa se sed etiam circa causata: sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem, quae est proprium obiectum divinae voluntatis; per modum quo non necessaria, sed possibilia enuntiabilia dicimus quando non est necessarius ordo praedicati ad subiectum. Unde cum dicitur, *Deus vult hoc causatum*, manifestum est esse enuntiabile non necessarium, sed possibile, illo modo quo non dicitur aliquid possibile *secundum aliquam potentiam*, sed quod *non necesse est esse nec impossibile est esse*, ut PHILOSOPHUS tradit in V *Metaph.*: sicut triangulum habere duo latera aequalia est enuntiabile possibile, non tamen secundum aliquam potentiam, cum in mathematicis non sit potentia neque motus. Exclusio igitur necessitatis praedictae immutabilitatem divinae voluntatis non tollit.

698. — Quam SCRIPTURA SACRA profitetur, I *Reg.* 15, 29: *Triumphator in Israël poenitudine non flectetur.*

699. — Quamvis autem divina voluntas ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere quod nihil eorum velit, aut quod ad volendum ab aliquo exteriori determinetur (693). Cum enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium obiectum determinet; intellectus autem divinus non sit extraneus ab eius voluntate, cum utrumque sit sua essentia; si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta. Intellectus enim divinus apprehendit non solum divinum esse, quod est bonitas eius, sed etiam alia bona, ut supra (cap. 49) ostensum est. Quae quidem apprehendit ut similitudines quasdam divinae bonitatis et essentiae, non ut eius principia. Et sic voluntas divina in illa tendit ut suae bonitati convenientia, non ut ad suam bonitatem necessaria. — Sic autem et in nostra

voluntate accidit: quod, cum ad aliquid inclinatur quasi necessarium simpliciter ad finem, quadam necessitate movetur in illud; cum autem tendit in aliquid solum propter convenientiam quandam, non necessario in illud tendit. Unde nec divina voluntas tendit in sua causata necessario.

700. — Non etiam oportet propter praemissa innaturale aliquid in Deo ponere (692). Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia: sed habitudo eius ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem eius ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed *voluntaria;* quod enim voluntarium est, neque naturale neque violentum necesse est esse.

clina para algo que é simplesmente necessário em relação ao fim, é movida para ele por uma certa necessidade. Porém, quando tende para uma coisa apenas por certa conveniência, não tende necessariamente. Logo, nem a vontade divina tende necessariamente para os seus efeitos.

d — Também, devido ao que foi dito (c. supra, nº 3), não se deve atribuir a Deus algo contra a natureza Com efeito, a vontade de Deus quer por um só ato a Deus mesmo e às outras coisas. Mas a tendência dela para Deus é necessária e natural. A tendência para as outras coisas, porém, faz-se segundo certa conveniência não necessária e natural, não violentamente ou contra a natureza, mas voluntariamente. Ora, o que é voluntário não é necessariamente nem natural, nem violento.

CAP. LXXXIII. - Quod Deus vult aliquid aliud a se necessitate suppositionis

Loci congr. - *Verit.* q. 6, a. 2; q. 23, a. 4 ad 1; I, q. 19, a. 3; *ibid.* a. 7 ad 4.

701. — Ex his autem haberi potest quod, licet Deus circa causata nihil necessario velit absolute, vult tamen aliquid necessario ex suppositione.

702. — Ostensum enim est (cap. praec.) divinam voluntatem immutabilem esse. In quolibet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non esse: hoc enim moveri dicimus quod aliter se habet nunc et prius. Si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est ex suppositione eum hoc velle.

703. — Item. Omne aeternum est necessarium. Deum autem velle aliquid causatum esse est aeternum: sicut enim esse suum, ita et velle aeternitate mensuratur (cap. 73). Est ergo necessarium. Sed non absolute consideratum: quia voluntas Dei non habet necessariam habitudinem ad hoc volitum (cap. praec.). Ergo est necessarium ex suppositione.

704. — Praeterea. Quicquid Deus potuit, potest: virtus enim eius non minuitur, sicut nec eius essentia. Sed non potest nunc non velle quod ponitur voluisse: quia non potest mutari sua voluntas. Ergo nunquam potuit non velle quicquid voluit. Est ergo necessarium ex suppositione eum voluisse quicquid voluit, sicut et velle: neutrum autem necessarium absolute, sed possibile modo praedicto (cap. praec.).

705. — Amplius. Quicumque vult aliquid, necessario vult ea quae necessario requiruntur ad illud, nisi sit ex parte eius defectus, vel propter ignorantiam, vel quia a recta electione eius quod est ad finem intentum abducatur per aliquam passionem. Quae de Deo dici non possunt. Si igitur Deus, volendo se, vult aliquid aliud a se, necessarium est eum velle omne illud quod ad volitum ab eo ex necessitate requiritur: sicut necessarium est Deum velle animam rationalem esse, supposito quod velit hominem esse.

CAPÍTULO LXXXIII
DEUS QUER ALGO DISTINTO DE SI MESMO POR NECESSIDADE DE SUPOSIÇÃO

1. Depreende-se do que foi exposto que Deus, embora nada queira de modo absoluto quanto aos efeitos, todavia quer alguma coisa por necessidade de suposição.

Com efeito, foi demonstrado que a vontade divina é imutável. Ora, em tudo que é imutável, se algo existe uma vez, não pode, após, não ser, pois dizemos que se move aquilo que se mostra diversamente antes e depois. Se portanto, a vontade divina é imutável, dado que queira alguma coisa, a quer necessariamente por suposição.

2. Além disso, todo eterno é necessário. É eterno Deus querer que um efeito seja, pois assim como o seu ser é medido pela eternidade, o seu querer também o é (c. LXXIII). Logo, é eterno o seu querer (c. prec.), mas não considerado absolutamente, porque a vontade divina não tem ordenação necessária para aquilo que Deus quer (c. prec.). Logo, é necessário por suposição.

3. Além disso, tudo o que Deus pôde outrora, pode ainda, pois a sua virtude, como também a sua essência, não são diminuídas. Ora, não pode Deus não querer agora o que pôde antes, porque não pode mudar a sua vontade. Logo, jamais pôde não querer tudo aquilo que já quis. Logo, por necessidade de suposição Deus quis e quer algo e nenhuma dessas duas volições é necessária absolutamente, mas de modo possível.

4. Além disso, todo aquele que quer uma coisa, necessariamente quer aquilo que por necessidade é exigido por essa coisa, a não ser que haja alguma deficiência, quer por ignorância, quer porque se desvia, devido a alguma paixão, da reta escolha do fim intencionado. Ora, isso não pode ser atribuído a Deus. Por conseguinte, se Deus, ao querer a si, quer uma outra coisa, é necessário que queira tudo que por ela é necessariamente exigido, como, por exemplo, é necessário que Deus queira que haja alma racional, supondo que quer que haja um homem.

CAPÍTULO LXXXIV
A VONTADE DE DEUS NÃO QUER O IMPOSSÍVEL

1. Daí se vê que a vontade de Deus não se pode referir às coisas impossíveis como tais.

Com efeito, as coisas impossíveis são as que têm em si mesmas alguma repugnância, como o homem ser asno, pois então aí juntam-se racional e irracional. Ora, o que repugna a alguma coisa exclui dela aquilo que ela exige como, no exemplo acima, o ser asno repugna à natureza de homem. Por conseguinte, se Deus quer necessariamente aquilo que é exigido pela coisa que supõe querer, é impossível Deus querer as coisas que são simplesmente impossíveis.

2. Além disso, como acima foi demonstrado (c. LXXV), ao querer o seu ser, que se identifica com a sua bondade, Deus quer tudo o que tem semelhança com ele. Ora, enquanto uma coisa repugna ao conceito de ente como tal, nela não se pode salvar a semelhança do primeiro ser, isto é, do ser divino, que é a fonte do ser. Logo, Deus não pode querer uma coisa que repugne à razão de ente como tal. Ora, como repugna ao conceito de homem, enquanto homem, ser irracional, assim também repugna ao conceito de ente, enquanto ente, que uma coisa seja ao mesmo tempo ente e não-ente. Logo, não pode Deus querer que uma afirmação e a sua negação sejam simultaneamente verdadeiras. Ora, aquilo que tem repugnância intrínseca, por implicar em contradição, pertence ao que é essencialmente impossível. Logo, a vontade de Deus não pode querer coisas essencialmente impossíveis.

3. Além disso, não pertence à vontade querer senão o bem conhecido. Por conseguinte, aquilo que não atinge o intelecto, também não atinge a vontade. Ora, as coisas que são intrinsecamente impossíveis não são atingidas pelo intelecto, pois contêm repugnância intrínseca, a não ser por erro de quem lhes desconhece as propriedades, o que não se pode atribuir a Deus. Logo, no objeto da vontade divina não pode cair aquilo que é absolutamente impossível.

4. Além disso, cada coisa relaciona-se com a bondade, como relaciona-se com o ser. Ora, as coisas impossíveis são aquelas que não podem ser. Logo, não podem ser boas. Por conseguinte, não podem ser queridas por Deus, que não quer senão aquilo que é ou que pode ser bom.

CAPÍTULO LXXXV
A VONTADE DIVINA NÃO TIRA A CONTINGÊNCIA DAS COISAS NEM LHES IMPÕE NECESSIDADE ABSOLUTA

1. Depreende-se do acima exposto que a vontade divina não tira a contingência das coisas, nem lhes impõe necessidade absoluta.

Com efeito, Deus quer tudo que é exigido pela coisa que quer, como foi dito (c. LXXXIII). Ora, compete a

CAP. LXXXIV. - QUOD VOLUNTAS DEI NON EST IMPOSSIBILIUM SECUNDUM SE.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 42, q. 2, a. 2; *Pot.* q. 1, aa. 3, 4; I, q. 25, a. 3: Nihil autem.

706. — Ex hoc apparet quod voluntas Dei non potest esse eorum quae sunt secundum se impossibilia.

707. — Huiusmodi enim sunt quae in seipsis repugnantiam habent: ut hominem esse asinum, in quo includitur rationale esse irrationale. Quod autem repugnat alicui, excludit aliquid eorum quae ad ipsum requiruntur: sicut esse asinum excludit hominis rationem. Si igitur necessario vult ea quae requiruntur ad hoc quod supponitur velle, impossibile est eum velle ea quae eis repugnant. Et sic impossibile est eum velle ea quae sunt impossibilia simpliciter.

708. — Item. Sicut supra (cap. 75) ostensum est, Deus, volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia inquantum habent eius similitudinem. Secundum hoc autem quod aliquid repugnat rationi entis inquantum huiusmodi, non potest in eo salvari similitudo primi esse, scilicet divini, quod est fons essendi. Non potest igitur Deus velle aliquid quod repugnat rationi entis inquantum huiusmodi. Sicut autem rationi hominis inquantum est homo repugnat esse irrationale, ita rationi entis inquantum huiusmodi repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens. Non potest igitur Deus velle quod affirmatio et negatio sint simul verae. Hoc autem includitur in omni per se impossibili, quod ad seipsum repugnantiam habet inquantum contradictionem implicat. Voluntas igitur Dei non potest esse per se impossibilium.

709. — Amplius. Voluntas non est nisi alicuius boni intellecti. Illud igitur quod non cadit in intellectum, non potest cadere in voluntatem. Sed ea quae sunt secundum se impossibilia non cadunt in intellectum, cum sibi ipsis repugnent: nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem, quod de Deo dici non potest. In divinam igitur voluntatem non possunt cadere quae secundum se sunt impossibilia.

710. — Adhuc. Secundum quod unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem. Sed impossibilia sunt quae non possunt esse. Ergo non possunt esse bona. Ergo nec volita a Deo, qui non vult nisi ea quae sunt vel possunt esse bona.

CAP. LXXXV. - QUOD DIVINA VOLUNTAS NON TOLLIT CONTINGENTIAM A REBUS, NEQUE EIS NECESSITATEM ABSOLUTAM IMPONIT.

LOCI CONGR. - *Verit.* q. 23, a. 5; *Malo* q. 16, a. 7 ad 15; *Quodlib.* XI, q. 3 (214): Quod autem voluntas divina; XII, q. 3 (228) ad 1; I, q. 19, a. 8; q. 22, a. 4; q. 23, a. 6; I *Periherm.* lect. 14 (192-197); *Comp.* cap. 139 (280); 140 (281); *infra:* 2479-2486.

711. — Ex praedictis autem haberi potest quod divina voluntas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit.

712. — Vult enim Deus omnia quae requiruntur ad rem quam vult, ut dictum est (cap. 83). Sed aliquibus rebus secundum

modum suae naturae competit quod sint contingentes, non necessariae. Igitur vult aliquas res esse contingentes. Efficacia autem divinae voluntatis exigit ut non solum sit quod Deus vult esse, sed etiam ut hoc modo sit sicut Deus vult illud esse: nam et in agentibus naturalibus, cum virtus agens est fortis, assimilat sibi suum effectum non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quae sunt quidam modi ipsius rei. Igitur efficacia divinae voluntatis contingentiam non tollit.

713. — Amplius. Deus principalius vult bonum universitatis suorum effectuum quam aliquod bonum particulare: quanto in illo completior invenitur suae bonitatis similitudo (cf. cap. 75). Completio autem universi exigit ut sint aliqua contingentia: alias non omnes gradus entium in universo continerentur. Vult igitur Deus aliqua esse contingentia.

714. — Adhuc. Bonum universi in quodam ordine consideratur, ut patet in XI *Metaphysicae*. Requirit autem ordo universi aliquas causas esse variabiles: cum corpora sint de perfectione universi, quae non movent nisi mota . A causa autem variabili effectus contingentes sequuntur: non enim potest esse effectus firmioris esse quam sua causa. Unde videmus, quamvis causa remota sit necessaria, si tamen causa proxima sit contingens, effectum contingentem esse: sicut patet in his quae circa inferiora corpora accidunt; quae quidem contingentia sunt propter proximarum causarum contingentiam, quamvis causae remotae, quae sunt motus caelestes, sint ex necessitate. Vult igitur Deus aliqua contingenter evenire.

715. — Praeterea. Necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. Deus autem vult aliquid in creatura non necessitate absoluta, sed solum necessitate quae est ex suppositione, ut supra (capp. 81 sqq.) ostensum est. Ex voluntate igitur divina non potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta. Haec autem sola excludit contingentiam: nam etiam contingentia ad utrumlibet redduntur ex suppositione necessaria; sicut Socratem moveri, si currit, est necessarium. Divina igitur voluntas non excludit a rebus volitis contingentiam.

716. — Non igitur sequitur, si Deus vult aliquid, quod illud de necessitate eveniat: sed quod haec conditionalis sit vera et necessaria, *Si Deus aliquid vult, illud erit*. Consequens tamen non oportet esse necessarium.

CAP. LXXXVI. - QUOD DIVINAE VOLUNTATIS POTEST RATIO ASSIGNARI.

LOCI CONGR. - *Nom.* V, lect. 3 (665-666); VII, lect. 5 (735); *Verit.* q. 23, a. 6, arg. 6 ad 6; *Ephes.* I, lect. 1 (12); I, q. 19, a. 5 ad 1.

717. — COLLIGERE autem ex praedictis possumus quod divinae voluntatis ratio assignari potest.

718. — Finis enim est ratio volendi ea quae sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem, omnia autem alia vult tanquam ea quae sunt ad finem. Sua

algumas coisas, conforme o modo de sua natureza, serem contingentes, e não necessárias. Logo, Deus quer que umas coisas sejam contingentes. Mas a eficácia da vontade divina quer que não só haja o que Deus quer que seja, como também que o modo de ser seja como ele quer. Também nos agentes naturais, quando a virtude operativa é forte, ela assimila a si o seu efeito, não só quanto à espécie, mas também quanto aos acidentes, que são um certo modo próprio da coisa. Logo, a eficácia da vontade divina não tira a contingência.

2. Além disso, Deus quer mais o bem universal dos seus efeitos do que um certo bem particular, porque há naquele mais perfeita semelhança de sua bondade (c. LXXV). Ora, a perfeição do universo exige que haja coisas contingentes, pois se assim não fosse, não seriam contidos no universo todos os graus dos seres. Logo, Deus quer que haja umas coisas contingentes.

3. Além disso, o bem do universo consiste em uma certa ordem, como diz o Filósofo (XII Metafísica 10, 1075a; Cmt 12, 2627ss). Ora, a ordem do universo exige que algumas coisas sejam variáveis, porque os corpos que dele fazem parte não se movem se não forem movidos. Mas os efeitos contingentes resultam de uma causa variável, pois não pode haver efeitos mais firmes que as suas causas. Donde vermos que, embora seja necessária a causa remota, sendo contingente a causa próxima o efeito será contingente. Isso se verifica claramente no que acontece nos corpos inferiores, os quais são contingentes devido à contingência das causas próximas, embora as causas remotas, que são os movimentos dos corpos celestes, sejam necessárias. Logo, Deus quer que surjam coisas contingentes.

4. Além disso, a necessidade de suposição da causa não pode levar o efeito à necessidade absoluta. Ora, Deus quer algo na criatura, não de necessidade absoluta, mas só de necessidade de suposição, conforme se viu (c. LXXXIss). Logo, partindo da vontade não pode proceder a necessidade absoluta nas coisas criadas. Ora, só a necessidade absoluta exclui a contingência, até porque as coisas contingentes, que podem destinar-se a dois fins, tornam-se necessárias de suposição, como por exemplo, é necessário que Sócrates se mova, se está correndo. Logo, a vontade divina não exclui a contingência das coisas que quer.

5. Não se pode, porém, concluir disso que se Deus quer algo, tal sucederá necessariamente, mas sim que é necessária esta proposição condicional: *Se Deus quer algo, tal sucederá*; contudo, o efeito conseqüente não é preciso que seja necessário.

CAPÍTULO LXXXVI
PODE-SE INDICAR O MOTIVO DA VONTADE DIVINA

1. Depreende-se, do exposto acima, que é possível indicar o motivo da vontade divina.

Com efeito, o fim é o motivo de se querer aquilo que é para o fim. Ora, Deus quer a sua vontade como fim e quer todas as outras coisas como aquilo que é para o

fim. Logo, a sua bondade é o motivo por que quer as coisas distintas de si.

2. Por outro lado, o bem particular ordena-se para o bem do todo como para o fim, assim como o imperfeito ordena-se para o perfeito. Ora, as coisas são atingidas pela vontade divina na medida em que se ordenam para o bem (c. LXXVIII). Disto resulta que Deus querer o bem do universo é a razão por que Deus quer cada um dos bens particulares do universo.

3. Além disso, como acima foi exposto (c. LXXXIII) supondo-se que Deus queira alguma coisa, segue-se que necessariamente quer aquilo que é por ela exigido. Ora, o que impõe necessidade a uma outra coisa é a razão pela qual esta existe. Logo, a razão pela qual Deus quer as coisas exigidas por cada uma é que exista aquela que as exige.

4. E assim podemos continuar apresentando motivos da vontade divina. Com efeito, Deus quer que o homem tenha a razão para ser homem. Ora, quer que o homem exista para que haja a perfeição do universo e quer o bem do universo porque convém à sua bondade.

5. Entretanto, as três razões citadas acima procedem segundo a mesma relação.

Com efeito, a bondade divina não depende da perfeição do universo, nem desta recebe acréscimo algum. No entanto, a perfeição do universo, embora dependa necessariamente de certos bens particulares, que são partes essenciais dele, todavia não depende necessariamente de outros, os quais, como aqueles que são somente para defesa ou para beleza das outras partes do universo. Mas o bem particular depende necessariamente das coisas por ele exigidas de modo absoluto, embora tenha também algo que sirva para seu aperfeiçoamento. Por conseguinte, às vezes, o motivo da vontade divina é só de conveniência, outras, de utilidade, outras, de necessidade de suposição, mas só é de necessidade absoluta quando Deus quer a si mesmo.

CAPÍTULO LXXXVII
NENHUMA COISA PODE SER CAUSA DA VONTADE DIVINA

1. Embora se possa indicar algum motivo para a vontade divina, contudo daí não se conclui que haja alguma causa para ela.

Com efeito, a causa do querer da vontade é o fim. Ora, o fim da vontade divina é a bondade divina. Por conseguinte, esta é a causa do querer de Deus, que se identifica também com o querer divino (c. LXXIII). Ora, nenhuma das outras coisas que Deus quer fora de si é causa da sua volição. Mas, entre elas, uma é causa da outra para que se ordenem para a bondade divina. E assim se compreende porque Deus quer uma pela outra.

Contudo, é evidente que não convém pôr um discurso na vontade divina, pois onde há um só ato não há

igitur bonitas est ratio quare vult alia quae sunt diversa ab ipso.

719. — Rursus. Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. Sic autem cadunt aliqua sub divina voluntate secundum quod se habent in ordine boni (cap. 78). Relinquitur igitur quod bonum universi sit ratio quare Deus vult unumquodque particulare bonum in universo.

720. — Item. Sicut supra (cap. 83) ostensum est, supposito quod Deus aliquid velit, sequitur ex necessitate quod velit ea quae ad illud requiruntur. Quod autem alii necessitatem imponit, est ratio quare illud sit. Ratio igitur quare Deus vult ea quae requiruntur ad unumquodque, est ut sit illud ad quod requiritur.

721. — Sic igitur procedere possumus in assignando divinae voluntatis rationem: Deus vult hominem habere rationem ad hoc quod homo sit; vult autem hominem esse ad hoc quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse quia decet bonitatem ipsius.

722. — Non tamen praedicta triplex ratio secundum eandem habitudinem procedit.

a) Nam bonitas divina neque dependet a perfectione universi, neque ex ea aliquid sibi accrescit.

b) Perfectio autem universi, licet ex aliquibus particularibus bonis ex necessitate dependeat, quae sunt essentiales partes universi, ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate, sed tamen ex eis aliqua bonitas vel decor accrescit universo: sicut ex his quae sunt solum ad munimentum vel decorem aliarum partium universi.

c) Particulare autem bonum dependet ex necessitate ex his quae ad ipsum absolute requiruntur: licet et hoc etiam habeat quaedam quae sunt propter melius ipsius.

d) Aliquando igitur ratio divinae voluntatis continet solum decentiam; aliquando utilitatem; aliquando autem necessitatem quae est ex suppositione; necessitatem vero absolutam, solum cum vult seipsum.

CAP. LXXXVII. - QUOD DIVINAE VOLUNTATIS NIHIL POTEST ESSE CAUSA.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 41, a. 3; *Verit.* q. 2, a. 2; *ibid.* q. 23, a. 1 ad 3; *Ephes.* I, lect. 1 (12); I, q. 19, a. 5.

723. — QUAMVIS autem aliqua ratio divinae voluntatis assignari possit, non tamen sequitur quod voluntatis eius sit aliquid causa.

724. — Voluntati enim causa volendi est finis. Finis autem divinae voluntatis est sua bonitas. Ipsa igitur est Deo causa volendi, quae est etiam ipsum suum velle (cap. 73).

725. — Aliorum autem a Deo volitorum nullum est Deo causa volendi. Sed unum eorum est alteri causa ut ordinem habeat ad divinam bonitatem. Et sic intelligitur Deus propter unum eorum aliud velle.

726. — Patet tamen quod non oportet discursum aliquem ponere in Dei voluntate. Nam ubi est unus actus, non consideratur

discursus: ut supra (cap. 57) circa intellectum ostensum est. Deus autem uno actu vult et suam bonitatem et omnia alia: cum sua actio sit sua essentia.

727. — Per praedicta autem excluditur error QUORUNDAM dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem: ut de nullo oporteat rationem reddere nisi quia Deus vult.

728. — Quod etiam SCRIPTURAE DIVINAE contrariatur, quae Deum perhibet secundum ordinem sapientiae suae omnia fecisse: secundum illud *Psalmi*: *Omnia in sapientia fecisti*. Et *Eccli*. 1, 10 dicitur quod Deus *effudit* sapientiam suam *super omnia opera sua*.

discurso, como acima foi demonstrado a respeito do intelecto (c. LVII). Logo, Deus, por um só ato, quer a sua bondade e todas as outras coisas, porque a sua ação identifica-se com a sua essência.

2. Pelo exposto, refuta-se o erro daqueles que afirmam que tudo procede de Deus simplesmente por ato da sua vontade, de modo a não se poder apresentar outra razão senão porque Deus quer.

3. Isso é negado pela Sagrada Escritura, que afirma que Deus fez todas as coisas conforme a ordenação da sua sabedoria, como se lê no salmo: *Fizestes todas as coisas sabiamente* (Sl 103, 24). E no Eclesiástico se diz que Deus *derramou a sua sabedoria sobre todas as suas obras* (Eclo 1,10).

CAP. LXXXVIII. - QUOD IN DEO EST LIBERUM ARBITRIUM.

LOCI CONGR. - I *Sent*. dist. 41, a. 1 ad 2; II, dist. 25, a. 1; *Nom*. IV, lect. 1 (271); *Verit*. q. 24, a. 3; *Malo*, q. 16, a. 5: Est ergo considerandum; I, q. 19, a. 10.

729. — Ex praedictis autem ostendi potest quod in Deo liberum arbitrium invenitur.

730. — Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quae non necessitate quis vult, sed propria sponte: unde in nobis est liberum arbitrium respectu eius quod volumus currere vel ambulare. Deus autem alia a se non ex necessitate vult, ut supra (cap. 81) ostensum est. Deo igitur liberum arbitrium habere competit.

731. — Adhuc. Voluntas divina in his ad quae secundum suam naturam non determinatur, inclinatur quodammodo per suum intellectum, ut supra (cap. 82) ostensum est. Sed ex hoc homo dicitur prae ceteris animalibus liberum arbitrium habere quod ad volendum iudicio rationis inclinatur, non impetu naturae sicut bruta. Ergo in Deo est liberum arbitrium.

732. — Item. Secundum PHILOSOPHUM, in III *Ethic*., *voluntas est finis, electio autem eorum quae ad finem sunt*. Cum igitur Deus seipsum tanquam finem velit, alia vero sicut quae ad finem sunt, sequitur quod respectu sui habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum electionem. Electio autem semper per liberum arbitrium fit. Deo igitur liberum arbitrium competit.

733. — Praeterea. Homo per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur suorum actuum dominus. Hoc autem maxime competit primo agenti, cuius actus ab alio non dependet. Ipse igitur Deus liberum arbitrium habet.

734. — Hoc etiam ex ipsa nominis ratione haberi potest. Nam *liberum est quod sui causa est*, secundum PHILOSOPHUM, in principio *Metaphysicae*. Hoc autem nulli magis competit quam primae causae, quae Deus est.

CAPÍTULO LXXXVIII
DEUS TEM LIVRE-ARBÍTRIO

1. Pode-se esclarecer, pelo acima exposto, que em Deus há o livre arbítrio.

Com efeito, há livre arbítrio enquanto alguém quer as coisas não necessariamente, mas espontaneamente. Daí haver em nós livre arbítrio, por exemplo, em relação a querer correr ou andar. Ora, Deus não quer as outras coisas necessariamente, como acima foi demonstrado (c. LXXXI). Logo, é próprio de Deus o livre arbítrio.

2. Além disso, a vontade divina, em relação às coisas que segundo a sua natureza não está determinada, inclina-se para elas pelo intelecto divino. Ora, diz-se que o homem, que está acima dos demais animais, tem livre arbítrio porque é inclinado a querer por um juízo da razão, não por um impulso natural, como os animais. Logo, há em Deus o livre arbítrio.

3. Além disso, conforme diz o Filósofo: *a vontade dirige-se para o fim, mas a eleição, para as coisas ordenadas para o fim* (III Ética 4, 1111b; Cmt 5, 446; 7, 1113b; Cmt 11, 496). No entanto, como Deus quer a si mesmo como fim, e quer as coisas enquanto ordenam-se para o fim, disto resulta que, com relação a si mesmo, tenha somente vontade, e com relação às coisas, tenha eleição. Ora, a eleição se faz por meio do livre arbítrio. Logo, a Deus cabe o livre arbítrio.

4. Além disso, o homem é dito ser senhor dos seus atos, porque possui livre arbítrio. Ora, isso pertence, em grau supremo, ao primeiro agente, cujo ato não depende de outra coisa. Logo, Deus possui livre arbítrio.

5. Pode-se conhecer a mesma verdade pelo próprio significado do nome. Pois *é livre o que é causa de si*, conforme diz o Filósofo (I Metafísica 2, 982b; Cmt 3, 58). Logo, isso a nada melhor convém que à primeira causa, que é Deus.

CAPÍTULO LXXXIX
NÃO HÁ EM DEUS PAIXÕES AFETIVAS

1. Depreende-se do exposto que em Deus não há paixões afetivas.

Com efeito, não há paixão segundo afeição intelectiva, mas somente há paixões segundo afeição sensitiva, como provou o Filósofo (VII Física 3, 247a-248b; Cmt 6, 921ss). Ora, nenhuma dessas afeições pode haver em Deus, porque em Deus não há conhecimento sensitivo, conforme acima foi demonstrado (c. XLIV). Logo, em Deus não há paixão afetiva.

2. Além disso, toda paixão afetiva realiza-se com transmissão corpórea, isto é, com contração ou dilatação do coração, ou com mudanças semelhantes. Ora, nenhuma dessas mudanças pode haver em Deus, porque Deus não tem corpo, nem há em Deus potência corpórea, como acima foi demonstrado (c. XX). Logo, em Deus não há paixão afetiva.

3. Além disso, em toda paixão afetiva o paciente é, de certo modo, tirado da sua disposição comum, constante ou conatural. Um sinal disso se vê quando essas paixões tornam-se exageradas e então matam os animais. Ora, não é possível Deus estar desviado de algum modo da sua condição natural, porque Deus é absolutamente imutável, como acima foi demonstrado (c. XIII). Por conseguinte, é evidente que em Deus não pode haver tais paixões.

4. Além disso, toda afeição proveniente de uma paixão dirige-se determinadamente para uma só coisa, segundo o modo e a medida da paixão, pois tal como a natureza, a paixão é impulsionada para uma só coisa. Por isso, deve ser reprimida e regulada pela razão. Ora, a vontade divina não se determina por si mesma para uma só dentre as coisas criadas, se não for por disposição da sabedoria divina, como acima foi demonstrado (c. LXXXII). Logo, em Deus não há paixão afetiva.

5. Além disso, toda paixão é própria de algo que existe em potência. Ora, Deus é absolutamente isento de potência, por ser ato puro (c. XVI). Logo, é tão somente agente, não havendo, por isso, lugar em Deus para paixão afetiva.

6. Por conseguinte, em virtude do gênero, toda paixão é excluída de Deus. Porém, algumas paixões são de Deus excluídas não só em virtude do gênero, como também em virtude da espécie.

Com efeito, toda paixão recebe do objeto a espécie. Por conseguinte, toda paixão, cujo objeto é totalmente incompatível com Deus, será de Deus excluída, também em virtude da sua espécie. Ora, tais são a tristeza e a dor, pois o objeto delas é o mal já inerente, como o objeto do prazer é o bem presente e possuído. Logo, a tristeza e a dor, em virtude das suas próprias naturezas, não podem existir em Deus.

7. Além disso, o significado de uma paixão não provém só do bem ou do mal, como também da disposição segundo a qual alguém se refere ao bem ou ao

CAP. LXXXIX. - QUOD IN DEO NON SUNT PASSIONES AFFECTUUM.

LOCI CONGR. - III *Sent.* dist. 32, a. 1 ad 1; *Nom.* VIII, lect. 4 (771); *Verit.* q. 26, a. 7 ad 5; I, q. 20, a. 1 ad 1, ad 2; q. 21, a. 1 ad 1; I *Metaphys.* lect. 3 (63); X *Ethic.* lect. 12 (2122).

735. — Ex praemissis autem sciri potest quod passiones affectuum in Deo non sunt.

736. — Secundum enim intellectivam affectionem non est aliqua passio, sed solum secundum sensitivam, ut probatur in VII *Physicorum*. Nulla autem talis affectio in Deo esse potest: cum desit sibi sensitiva cognitio, ut per supra (cap. 44) dicta est manifestum. Relinquitur igitur quod in Deo non sit affectiva passio.

737. — Praeterea. Omnis affectiva passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit: puta secundum constrictionem vel dilatationem cordis, aut secundum aliquid huiusmodi. Quorum nullum in Deo possibile est accidere: eo quod non sit corpus nec virtus in corpore, ut supra (cap. 20) ostensum est. Non est igitur in ipso affectiva passio.

738. — Item. In omni affectiva passione patiens aliqualiter trahitur extra suam communem, aequalem vel connaturalem dispositionem: cuius signum est quod huiusmodi passiones, si intendantur, animalibus inferunt mortem. Sed non est possibile Deum extra suam naturalem conditionem aliqualiter trahi: cum sit omnino immutabilis, ut supra (cap. 13) ostensum est. Patet igitur quod in Deo huiusmodi passiones esse non possunt.

739. — Amplius. Omnis affectio quae est secundum passionem, determinate in unum fertur, secundum modum et mensuram passionis: passio enim impetum habet ad aliquid unum, sicut et natura; et propter hoc ratione oportet eam reprimi et regulari. Divina autem voluntas non determinatur secundum se ad unum in his quae creata sunt, nisi ex ordine suae sapientiae, ut supra (cap. 82) ostensum est. Non est igitur in ipso passio secundum affectionem aliquam.

740. — Adhuc. Omnis passio est alicuius potentia existentis. Deus autem est omnino liber a potentia: cum sit purus actus (cap. 16). Est igitur agens tantum, et nullo modo aliqua passio in ipso locum habet.

741. — Sic igitur omnis passio ratione generis a Deo removetur.

742. — Quaedam autem passiones removentur a Deo non solum ratione sui generis, sed etiam ratione speciei.

a) Omnis enim passio ex obiecto speciem recipit. Cuius igitur obiectum omnino est Deo incompetens, talis passio a Deo removetur etiam secundum rationem propriae speciei.

b) Talis autem est tristitia vel dolor: nam eius obiectum est malum iam inhaerens, sicut gaudii obiectum est bonum praesens et habitum. *Tristitia* igitur et *dolor* ex ipsa sui ratione in Deo esse non possunt.

743. — Adhuc. Ratio obiecti alicuius passionis non solum sumitur ex bono et malo, sed etiam ex hoc quod aliqualiter quis se

habet ad alterum horum: sic enim spes et gaudium differunt. Si igitur modus ipse se habendi ad obiectum qui in ratione passionis includitur, Deo non competit, nec ipsa passio Deo convenire potest, etiam ex ratione propriae speciei. Spes autem, quamvis habeat obiectum bonum, non tamen bonum iam obtentum, sed obtinendum. Quod quidem Deo non potest competere, ratione suae perfectionis, quae tanta est quod ei additio fieri non potest (cap. 28). *Spes* igitur in Deo esse non potest, etiam ratione suae speciei. Et similiter nec *desiderium* alicuius non habiti.

744. — Amplius. Sicut divina perfectio impedit potentiam additionis alicuius boni obtinendi a Deo, ita etiam, et multo amplius, excludit potentiam ad malum. Timor autem respicit malum quod potest imminere, sicut spes bonum obtinendum. Duplici igitur ratione suae speciei *timor* a Deo excluditur: et quia non est nisi existentis in potentia; et quia habet obiectum malum quod potest inesse.

745. — Item. Poenitentia mutationem affectus importat. Igitur et ratio *poenitentiae* Deo repugnat, non solum quia species tristitiae est, sed etiam quia mutationem voluntatis importat.

746. — Praeterea. Absque errore cognitivae virtutis esse non potest ut illud quod est bonum apprehendatur ut malum. Nec est nisi in particularibus bonis ut alterius malum possit bonum existere alteri, in quibus *corruptio unius est generatio alterius*: universali autem bono ex nullo particulari bono aliquid deperit, sed per unumquodque repraesentatur. Deus autem est universale bonum, cuius similitudinem participando omnia dicuntur bona (cap. 29). Nullius igitur malum sibi potest esse bonum. Nec potest esse ut id quod est simpliciter bonum et non est sibi malum, apprehendat ut malum: quia sua scientia est absque errore, ut supra (cap. 61) ostensum est. *Invidiam* igitur in Deo impossibile est esse, etiam secundum suae speciei rationem: non solum quia invidia species tristitiae est, sed etiam quia tristatur de bono alterius, et sic accipit bonum alterius tanquam malum sibi.

747. — Adhuc. Eiusdem rationis est tristari de bono et appetere malum: nam primum est ex hoc quod bonum aestimatur malum; secundum vero est ex hoc quod malum aestimatur bonum. Ira autem est appetitus mali alterius ad vindictam. *Ira* igitur a Deo longe est secundum rationem suae speciei: non solum quia effectus tristitiae est; sed etiam quia est appetitus vindictae propter tristitiam ex iniuria illata conceptam.

748. — Rursus, quaecumque aliae passiones harum species sunt vel ab eis causantur, pari ratione a Deo excluduntur.

mal. É assim que a esperança e o prazer se diferenciam. Por conseguinte, se a disposição para o objeto que está incluída no conceito da paixão é incompatível com Deus, nem tampouco essa paixão será compatível com Deus em virtude também da sua espécie. Ora, a esperança, embora tenha o bem por objeto, contudo, não é o bem já possuído, mas o bem a ser possuído. Mas isso não é compatível com Deus, em virtude da perfeição divina que, por ser transcendente, não implica acréscimo (c. XXVIII). Logo, não pode haver esperança em Deus, também em virtude da espécie dela. Nem tampouco desejo de algo não possuído.

7. Além disso, assim como a perfeição divina afasta a possibilidade de aumento de um bem a ser possuído por Deus, também, e com mais razão, dela é excluída a possibilidade do mal. Ora, o temor refere-se ao mal enquanto iminente, como a esperança refere-se ao bem a ser possuído. Por conseguinte, o temor, em virtude da sua espécie, por dois motivos é excluído de Deus: porque não é próprio senão de um sujeito que está em potência e porque tem por objeto um mal que pode sobrevir.

9. Além disso, o arrependimento implica mudança de afeto. Logo, a razão de arrependimento repugna a Deus, não só porque ele é uma espécie de tristeza, como também porque implica mudança de vontade.

10. Além disso, a não ser por erro da potência cognoscitiva, não pode um bem ser apreendido como mal. E não acontece senão nos bens particulares que o mal de um possa ser o bem de outro, nos quais *a corrupção de um é a geração de outro* (III Física 8, 208a; Cmt 13, 401). Ao bem universal, porém, nada lhe pode vir a faltar por causa de um bem particular, embora seja representado por cada um deles. Ora, Deus é o bem universal e é por participação de sua semelhança que todas as coisas são ditas boas (c. XXIX). Logo, nenhum mal pode ser um bem para ele, nem é possível que aquilo que é simplesmente mau seja apreendido como mau, porque a sua ciência não tem erro, como acima foi demonstrado (c. LXI). Logo, é impossível haver a inveja em Deus, também em virtude da sua espécie, isto não só porque a inveja é uma espécie de tristeza, como também porque ela se entristece devido ao bem alheio e, desse modo, considera o bem do outro como um mal para si.

11. Além disso, entristecer-se com o bem e desejar o mal baseiam-se no mesmo motivo, porque o primeiro vem da consideração do bem como mal, e o segundo, da consideração do mal como bem. Ora, a ira é o desejar o mal a outrem por vingança. Logo, a ira está afastada de Deus em virtude da sua espécie, não porque é efeito da tristeza, mas também porque é desejo de vingança causada por uma injúria recebida.

12. Igualmelnte, todas as paixões que forem espécies das sobreditas, ou por elas causadas, são excluídas de Deus.

CAPÍTULO XC
HÁ EM DEUS DELEITE E PRAZER SEM LHE REPUGNAR À PERFEIÇÃO

1. Há, no entanto, certas paixões que, embora não convenham a Deus como paixões, todavia na acepção específica, não encerram repugnância alguma à perfeição divina.

Tais são o prazer e o deleite. O prazer, com efeito, refere-se ao bem presente. Por isso, nem em virtude do seu objeto, que é o bem, nem em virtude do modo de comportar-se relativamente a ele, que é possuído em ato, o prazer, na sua acepção específica, repugna à perfeição divina. Donde ficar evidente que há em Deus prazer e deleite. Pois, assim como o bem e o mal apreendidos são objeto do apetite sensitivo, também o são do apetite intelectivo. Com efeito, é próprio de ambos tenderem para o bem e fugirem do mal (quer verdadeiro, quer considerado como tal), havendo apenas a diferença de ser o objeto do apetite intelectivo mais geral que o do sensitivo, porque o apetite intelectivo refere-se ao bem ou ao mal simplesmente e o apetite sensitivo, ao bem ou ao mal sensitivos, como também o objeto do intelecto é mais geral que o dos sentidos. Ora, os atos dos apetites são especificados pelos objetos. Por isso, no apetite intelectivo, que é a vontade, há operações semelhantes, pela espécie, às do apetite sensitivo, diferentes, contudo, visto que no apetite sensitivo elas são paixões, devido à sua união com os órgãos corpóreos, ao passo que no apetite intelectivo são operações simples: assim como, pela paixão do temor, que pertence ao apetite sensitivo, alguém foge do mal futuro, assim também, sem paixão, o intelecto opera o mesmo. Com efeito, não repugnam a Deus o prazer e o deleite segundo a espécie, mas a Deus repugnam enquanto paixões. Ora, na vontade eles estão segundo a espécie, não enquanto são paixões. Resulta daí que não faltam à vontade divina.

2. Além disso, o prazer e o deleite constituem um certo repouso da vontade no objeto querido. Ora, Deus, por ser o principal objeto querido (c. LXXIV), repousa de modo supremo em si mesmo, porque em si encontra toda suficiência. Logo, Deus, pela sua vontade, se compraz e se deleita em si mesmo de modo supremo.

3. Além disso, o deleite é uma certa perfeição da operação, como se depreende do que diz o Filósofo: *O deleite aperfeiçoa a operação, como a beleza, a juventude* (X Ética 4, 1174b; Cmt 6, 2027ss). Ora, Deus tem a sua operação mais perfeita na intelecção, como se depreende do que acima foi dito (c. XLV) Ora, se a nossa intelecção nos é deleitável pela sua perfeição, a intelecção divina será deleitável ao máximo para Deus.

4. Além disso, qualquer coisa naturalmente se compraz no seu semelhante, por condizer com ele, salvo se acidentalmente lhe impeça a utilidade, como quando os oleiros brigam entre si, porque um impede o lucro do

CAP. XC. - QUOD IN DEO SIT DELECTATIO ET GAUDIUM NON TAMEN REPUGNAT DIVINAE PERFECTIONI.

LOCI CONGR. - VII *Ethic.* lect. 14 (1535); X, lect. 13 (2133); I, q. 20, a. 1 ad 1.

749. — *a*) SUNT autem quaedam passiones quae, licet Deo non conveniant secundum quod passiones, nihil tamen ex ratione suae speciei important repugnans divinae perfectioni.

b) Harum autem est *gaudium* et *delectatio*. Est enim gaudium praesentis boni. Neque igitur ratione obiecti, quod est bonum, neque ratione modi se habendi ad obiectum, quod est actu habitum, gaudium secundum suae speciei rationem divinae perfectioni repugnat.

750. — Ex hoc autem manifestum est quod gaudium vel delectatio proprie in Deo sit. Sicut enim bonum et malum apprehensum sunt obiectum appetitus sensibilis, ita et appetitus intellectivi. Utriusque enim est prosequi bonum et fugere malum, vel secundum veritatem vel secundum aestimationem: nisi quod obiectum intellectivi appetitus est communius quam sensitivi, quia intellectivus appetitus respicit bonum vel malum simpliciter, appetitus autem sensitivus bonum vel malum secundum sensum; sicut etiam et intellectus obiectum est communius quam sensus. Sed operationes appetitus speciem ex obiectis sortiuntur. Inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui est voluntas, similes operationes secundum rationem speciei operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes quod in appetitu sensitivo sunt passiones, propter coniunctionem eius ad organum corporale, in intellectivo autem sunt operationes simplices: sicut enim per passionem timoris, quae est in appetitu sensitivo, refugit quis malum futurum, ita sine passione intellectivus appetitus idem operatur. Cum igitur gaudium et delectatio Deo non repugnent secundum suam speciem, sed solum inquantum passiones sunt; in voluntate autem sunt secundum suam speciem, non autem ut passiones: relinquitur quod etiam divinae voluntati non desint.

751. — Item. Gaudium et delectatio est quaedam quietatio voluntatis in suo volito. Deus autem in seipso, qui est suum principale volitum (cap. 74), maxime quietatur, utpote in se omnem sufficientiam habens. Ipse igitur per suam voluntatem in se maxime gaudet et delectatur.

752. — Praeterea. Delectatio est quaedam operationis perfectio, ut patet per PHILOSOPHUM, X *Ethic.*: *perficit enim operationem sicut pulchritudo iuventutem*. Sed Deus perfectissimam operationem habet in intelligendo, ut ex praedictis patet (cap. 45). Si igitur nostrum intelligere, propter suam perfectionem, est delectabile, divinum intelligere erit sibi delectabilissimum.

753. — Amplius. Unumquodque naturaliter in suo simili gaudet, quasi in convenienti: nisi per accidens, inquantum est impeditivum propriae utilitatis, sicut *figuli ad invicem corrixantur*, pro eo quod unus

impedit lucrum alterius. Omne autem bonum est divinae bonitatis similitudo, ut ex supra (cap. 40) dictis patet: nec ex aliquo bono sibi aliquid deperit. Relinquitur igitur quod Deus de omni bono gaudet.

754. — *a*) Est igitur in eo proprie gaudium et delectatio.

b) Differunt autem gaudium et delectatio ratione. Nam delectatio provenit ex bono realiter coniuncto: gaudium autem hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis in volito sufficit ad gaudii rationem. Unde delectatio est solum de coniuncto bono, si proprie sumatur: gaudium autem de exteriori.

c) Ex quo patet quod Deus proprie in seipso delectatur, gaudet autem et in se et in aliis.

CAP. XCI. - Quod in Deo sit amor.

Loci congr. - III *Sent.* dist. 32, a. 1; *Nom.* IV, lect. 9, 11, 12; X, lect. 1 (856); I, q. 20, a. 1; q. 37, a. 1; q. 82, a. 5 ad 1; X *Ethic.* lect. 13 (2134).

755. — Similiter autem oportet et amorem in Deo esse secundum actum voluntatis eius.

756. — Hoc enim est proprie de ratione amoris, quod amans bonum amati velit. Deus autem vult bonum suum et aliorum, ut ex dictis (capp. 74, 75) patet. Secundum hoc igitur Deus et se et alia amat.

757. — Adhuc. Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicuius vult prout est eius: cuius enim bonum aliquis vult solum prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur; sicut qui vult vinum conservari ut illud bibat, aut hominem ut sibi sit utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem, per se autem seipsum. Sed Deus vult bonum uniuscuiusque secundum quod est eius: vult enim unumquodque esse secundum quod in se bonum est; licet etiam unum ordinet in utilitatem alterius. Deus igitur vere amat et se et alia.

758. — Amplius. Cum unumquodque naturaliter velit aut appetat suo modo proprium bonum, si hoc habet amoris ratio quod amans velit aut appetat bonum amati, consequens est quod amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est cum eo aliquo modo unum. Ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipso aliquo modo: propter quod dicitur a Dionysio quod amor est *unitiva virtus*. Quanto ergo id unde amans est unum cum amato est maius, tanto est amor intensior: magis enim amamus quos nobis unit generationis origo, aut conversationis usus, aut aliquid huiusmodi, quam eos quos solum nobis unit humanae naturae societas. Et rursus, quanto id ex quo est unio est magis intimum amanti, tanto amor fit firmior: unde interdum amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine vel ex aliquo habitu, sed facilius transit. Id autem unde omnia Deo uniuntur, scilicet eius bonitas, quam omnia imitantur, est maximum et intimum Deo: cum ipse sit sua bonitas (cap. 38). Est igitur in Deo

outro (II Retórica 10, 1388a). Ora, todo bem é semelhança da bondade divina, como se deduz do que acima foi dito (c. XL), nem Deus perde coisa alguma por causa de um outro bem. Resulta, pois, que Deus se compraz em todo bem.

5. Há, pois, em Deus prazer e deleite. Diferenciam-se, no entanto, o prazer e o deleite por distinção de razão, porque o deleite provém do bem realmente conjunto; mas o prazer tal não requer, porque para a natureza do prazer basta o repouso da vontade no objeto querido. Por isso, se tomado em sentido próprio, o deleite refere-se só ao bem conjunto, ao passo que o prazer, a um bem externo. Donde também ficar esclarecido que Deus deleita-se propriamente em si, mas que se compraz em si e nas outras coisas.

CAPÍTULO XCI
EM DEUS HÁ O AMOR

1. Do mesmo modo, é mister haver amor em Deus como ato de sua vontade.

Pertence propriamente à natureza do amor que o amante queira o bem amado. Ora, Deus quer o seu próprio bem e o das coisas, como se depreende do que acima foi dito (cc. LXXIV-LXXV). Logo, se assim é, Deus ama a si mesmo e às coisas.

2. Além disso, é próprio do verdadeiro amor querer o bem de uma coisa, enquanto é bem dela, porque, quando alguém quer um bem somente porque é útil para o bem de um outro, ama-o acidentalmente. Assim, por exemplo, quem quer conservar o vinho para bebê-lo, ou quer um homem para servir-se dele, ou para lhe ser deleitável, acidentalmente ama o vinho ou o homem, mas ama propriamente a si mesmo. Ora, Deus quer o bem de cada coisa enquanto é bem dela, pois quer que cada coisa seja enquanto é boa em si mesma, embora ordene uma para ser útil à outra. Logo, Deus ama realmente a si e às coisas.

3. Além disso, como cada coisa naturalmente quer ou apetece, a seu modo, o seu próprio bem e se é da natureza do amor que o amante queira ou apeteça o bem amado, resulta que o amante ordena-se para o amado como para uma coisa que consigo constitui unidade. Depreende-se também que a natureza do amor consiste em que o afeto de um se incline para o outro como para algo que constitui consigo unidade. Por esse motivo disse Dionísio que *o amor é uma virtude unificante* (Os Nomes Divinos 4; PG 3, 713B). Por conseguinte, tanto mais intenso será o amor, quanto maior é aquilo que unifica o amante com o amado. Assim, amamos mais aqueles aos quais nos une a origem de geração, ou o convívio, ou coisas semelhantes, do que aqueles aos quais nos unimos pelos laços da natureza humana. Além disso, tanto é mais firme o amor, quanto aquilo donde ele procede nos é mais íntimo. Por isso, o amor proveniente de uma paixão é mais intenso do que o amor que se fundamenta na origem natural, ou em um hábito, embora mais facilmente deixado. Ora, aquilo donde todas as coisas se unem com Deus, isto é, a sua bondade, que todas as coisas imitam, é supremo e íntimo em Deus, pois Deus identifica-se com a sua própria bondade (c. XXXVIII). Logo, em Deus o

amor não só é verdadeiro, como também perfeitíssimo e firmíssimo.

4. Além disso, da parte do objeto, o amor não implica nada que repugna a Deus, porque se refere ao bem. Nem por parte do modo como se refere ao objeto, porque o amor de uma coisa não é menor quando ela é possuída, antes é maior, porque qualquer bem nos é mais afim quando possuído. Por isso, nas coisas naturais, o movimento para o fim é intensificado pela proximidade do fim (embora, às vezes, aconteça acidentalmente o contrário, como quando sentimos no objeto amado algo que repugna ao amor: nesse caso, é menos amado quando possuído). Por conseguinte, o amor, segundo a sua natureza específica, não repugna à perfeição divina. Logo, há amor em Deus.

5. Além disso, pertence ao amor mover para a união, como disse Dionísio. Pois se, por causa da semelhança ou da conveniência entre amante e amado, o afeto do amante está de certo modo unido ao amado, o desejo tende para a perfeição da união, de modo que esta, começada no afeto, se completa atualmente. Por isso, é próprio dos amigos alegrarem-se na mútua presença, no convívio e nos colóquios. Ora, Deus move todas as coisas para a união e, enquanto lhes dá o ser e as outras perfeições, une-as a si, na medida do possível. Logo, Deus ama a si mesmo e às outras coisas.

6. Além disso, o amor é o princípio de toda afeição. Não há prazer e desejo senão para um bem amado, como também não há temor e tristeza senão para um mal que contraria o bem amado, e todas as afeições originam-se destas. Ora, em Deus há prazer e deleite, como acima foi demonstrado (c. prec.). Logo, em Deus há amor.

7. Poderia, não obstante, parecer a alguém que Deus não ama uma coisa mais que a outra. Pois, se são próprias da natureza mutável a intensificação e diminuição, elas não podem convir a Deus, que tem toda imutabilidade afastada de si. Além disso, nenhuma das coisas atribuídas a Deus quanto à operação, atribuem-se a Deus segundo mais e menos, pois nem conhece uma coisa mais que outra, nem se alegra mais disto que daquilo.

8. Deve-se, no entanto, saber que enquanto as outras operações da alma referem-se a um só objeto, somente o amor parece referir-se a dois. Ao termos intelecção ou prazer, devemos de algum modo nos referir a algum objeto. Mas o amor quer algo para outrem, pois dizemos que amamos quando queremos um bem para alguém, conforme a maneira acima expressa. Por isso também as coisas que cobiçamos, simples e propriamente dizemos *desejadas*, mas não dizemos que as amamos, pois mais amamos a nós mesmos que as coisas que cobiçamos. Por esse motivo, elas são impróprias e acidentalmente ditas amadas.

Portanto, as outras operações somente quanto à intensidade da ação, são ditas mais ou menos. Tal, porém, não pode se dar em Deus, pois a intensidade da ação é medida conforme a virtude com que age, mas a ação divina tem uma só e mesma virtude.

amor non solum verus, sed etiam perfectissimus et firmissimus.

759. — Item. Amor ex parte obiecti non importat aliquid repugnans Deo: cum sit boni. Nec ex modo se habendi ad obiectum: nam amor est alicuius rei non minus cum habetur, sed magis, quia bonum aliquod fit nobis affinius cum habetur; unde et motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur (quandoque autem contrarium per accidens accidit, utpote quando in amato experimur aliquid quod repugnat amori: tunc enim minus amatur quando habetur). Non igitur amor repugnat divinae perfectioni secundum rationem suae speciei. Est igitur in Deo.

760. — Praeterea. Amoris est ad unionem movere, ut DIONYSIUS dicit. Cum enim, propter similitudinem vel convenientiam amantis et amati, affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ut scilicet unio quae iam inchoata est in affectu, compleatur in actu: unde et amicorum proprium est mutua praesentia et convictu et collocutionibus gaudere. Deus autem movet omnia alia ad unionem: inquantum enim dat eis esse et alias perfectiones, unit ea sibi per modum quo possibile est. Deus igitur et se et alia amat.

761. — Adhuc. Omnis affectionis principium est amor. Gaudium enim et desiderium non est nisi amati boni; timor et tristitia non est nisi de malo quod contrariatur bono amato; ex his autem omnes aliae affectiones oriuntur. Sed in Deo est gaudium et delectatio, ut supra (cap. praec.) ostensum est. Ergo in Deo est amor.

762. — *a*) Posset autem alicui videri quod Deus non magis hoc quam illud amet. Si enim intensio et remissio naturae mutabilis proprie est, Deo competere non potest, a quo omnis mutabilitas procul est.

b) Rursus. Nullum aliorum quae de Deo per modum operationis dicuntur, secundum magis et minus de ipso dicitur: neque enim magis aliquid alio cognoscit, neque magis de hoc quam de illo gaudet.

763. — *a*) Sciendum itaque quod, cum aliae operationes animae sint circa unum solum obiectum, solus amor ad duo obiecta ferri videtur. Per hoc enim quod intelligimus vel gaudemus, ad aliquod obiectum aliqualiter nos habere oportet: amor vero aliquid alicui vult, hoc enim amare dicimur cui aliquod bonum volumus, secundum modum praedictum. Unde et ea quae concupiscimus, simpliciter quidem et proprie *desiderare* dicimur, non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus: et ex hoc ipsa per accidens et improprie dicuntur amari.

b) Aliae igitur operationes secundum solum actionis vigorem secundum magis et minus dicuntur. Quod in Deo accidere non potest. Nam vigor actionis secundum virtutem qua agitur mensuratur: omnis autem divina actio unius et eiusdem virtutis est.

c) Amor autem secundum magis et minus dupliciter dici potest. Uno quidem modo, ex bono quod alicui volumus: secundum quod illum magis diligere dicimur cui volumus maius bonum. Alio modo ex vigore actionis: secundum quod dicimur illum magis diligere cui, etsi non maius bonum, aequale tamen bonum ferventius et efficacius volumus.

d) Primo quidem igitur modo, nihil prohibet dici quod Deus aliquid alio magis diligat, secundum quod ei maius vult bonum. Secundo autem modo dici non potest: eadem ratione quae de aliis dicta est.

e) Patet igitur ex praedictis (hic et capp. 89, 90) quod de nostris affectionibus nulla est quae in Deo proprie possit esse nisi gaudium et amor: — quamvis haec etiam in eo non secundum passionem, sicut in nobis, sint.

O amor, porém, pode ser mais ou menos, de dois modos. De um modo, da parte do bem que para outrem queremos, segundo dizemos que mais amamos a quem maior bem desejamos. De outro modo, da parte da intensidade da ação, segundo dizemos que mais amamos a quem desejamos, não um maior bem, mas com maior fervor e com maior eficácia, um bem igual.

Com efeito, nada impede que se atribua a Deus amar uma coisa mais que outra enquanto quer maior bem, conforme o primeiro modo. Mas o segundo modo não se pode atribuir a Deus, pelo mesmo motivo indicado.

Fica, pois, esclarecido pelo exposto que nenhuma das nossas afeições pode haver propriamente em Deus, senão o amor e o prazer, embora não estejam em Deus enquanto paixões, como estão em nós.

764. — a) Quod autem in Deo sit gaudium vel delectatio, auctoritate SCRIPTURAE confirmatur. Dicitur enim in *Psalmo: Delectationes in dextera tua usque in finem. Prov.* 9: *Delectabar per singulos dies ludens coram eo*, dicit Divina Sapientia, quae Deus est, ut ostensum est (capp. 45, 60). LUC. 15, 10: *Gaudium est in caelo super uno peccatore poenitentiam agente.*

b) PHILOSOPHUS etiam dicit, in VII *Ethic.*, quod *Deus semper gaudet una et simplici delectatione.*

9. A autoridade da Sagrada Escritura confirma que há em Deus prazer e deleite. Nela se lê: *Há deleites em sua direita para sempre* (Sl 15, 11), e: *Deleitava-me diariamente brincando em frente dele* (Pr 8, 30), referindo-se à sabedoria divina, que se identifica com Deus, conforme acima foi demonstrado (cc. XLV, LX). Lê-se ainda: *Há alegria no céu por causa de um só pecador que faça penitência* (Lc 15, 10). Também o Filósofo confirma essa verdade: *Deus sempre se alegra com um só simples deleite* (VII Ética 15, 1154b; Cmt 14, 1535).

765. — a) Amorem etiam Dei SCRIPTURA commemorat, *Deut.* 33, 3: *Dilexit populos;* IEREM. 31, 3: *In caritate perpetua dilexi te;* IOAN. 16, 27: *Ipse enim Pater amat vos.*

b) PHILOSOPHI etiam quidam posuerunt rerum principium Dei amorem.

c) Cui consonat DIONYSII verbum, IV cap. *de Div. Nom.*; dicentis quod *divinus amor non permisit ipsum sine germine* esse.

10. Recorda também a Escritura o amor: *Amei os povos* (Dt 33, 3); *Amei-te com amor eterno* (Jr 31, 3); *O Pai vos ama* (Jo 16, 27). Alguns Filósofos também afirmaram que o princípio das coisas é o amor de Deus (cf. I Metafísica 4, 984b; - Cmt 5, 101; Aristóteles refere-se a Hesíodo e Parmênides).

Com isto concordam as palavras de Dionísio, quando diz que *o amor divino não permitiu que ele deixasse de germinar* (Os Nomes Divinos 4; PG 3, 708B).

766. — Sciendum tamen etiam alias affectiones, quae secundum speciem suam divinae perfectioni repugnant, in Sacra Scriptura de Deo dici, non quidem proprie, ut probatum est (cap. 89, cf. cap. 30), sed metaphorice, propter similitudinem vel effectuum, vel alicuius affectionis praecedentis.

a) Dico autem *effectuum*, quia interdum voluntas ex sapientiae ordine in illum effectum tendit in quem aliquis ex passione defectiva inclinatur: iudex enim ex iustitia punit, sicut et iratus ex ira.

Dicitur igitur aliquando Deus *iratus*, inquantum ex ordine suae sapientiae aliquem vult punire: secundum illud *Psalmi: Cum exarserit in brevi ira eius.*

Misericors vero dicitur inquantum ex sua benevolentia miserias hominum tollit: sicut et nos propter misericordiae passionem facimus idem. Unde in *Psalmo: Miserator et misericors Dominus, patiens et multum misericors.*

Poenitens etiam interdum dicitur, inquantum secundum aeternum et immutabilem providentiae suae ordinem facit quae prius

11. Deve-se, contudo, saber que também outras afeições, que segundo a espécie repugnam à perfeição divina, são atribuídas a Deus na Sagrada Escritura não propriamente, como já foi provado (c. LXXXIX; cf. c. XXX), mas metaforicamente, devido à semelhança dos efeitos; ou de algumas das afeições acima expostas.

Digo *devido a semelhança dos efeitos* porque muitas vezes a vontade, por disposição da sabedoria, tende para o efeito para o qual alguém se inclina por paixão defeituosa, pois um juiz procede devido à justiça mas, quando irado, devido à ira.

Por isso, às vezes, se diz que Deus está irado, enquanto quer punir alguém por disposição da sua sabedoria, conforme se lê no Salmo: *Quando pouco a sua ira se acender* (Sl 2, 13).

Deus é dito misericordioso, enquanto por misericórdia tira dos homens a miséria, como também nós fazemos o mesmo por causa da paixão de misericórdia. Por isso, lê-se no Salmo: *O Senhor misericordioso tem misericórdia, é paciente e muito misericordioso* (Sl 102, 8).

Algumas vezes, se diz que Deus está arrependido, quando segundo a disposição da sua eterna e imutável

providência refaz o que antes destruira ou destrói o que antes fizera, como fazem os homens movidos pelo arrependimento. Donde se ler na Escritura: *Arrependo-me de ter criado o homem* (Gn 6, 7). Que isso não se pode interpretar de modo próprio é evidente ao se comparar com o que é dito: *Não perdoa o triunfante em Israel, nem se dobra pelo arrependimento* (1 Re 15, 29).

Digo, também, *devido à semelhança de algumas paixões acima expostas* porque o amor e o prazer, que propriamente salvam-se em Deus, são princípios de todas as afeições: o amor, como princípio do movente; o prazer, porém, como fim. Por isso, os irados alegram-se quando punem, como se tivessem atingido o fim. Diz-se que Deus se entristece, enquanto acontecem coisas contrárias às que ama e aprova; como também há tristeza em nós quando acontecem coisas que não queríamos. Isto está claro na Escritura; *Deus viu, e ante os seus olhos apareceu o mal, porque não há julgamento. E ficou perplexo, por não haver quem se oponha* (Is 59, 15).

12. Pelo exposto, destrói-se o erro de alguns judeus que atribuíam ira a Deus, tristeza, arrependimento e paixões semelhantes, em sentido próprio, não distinguindo o que está dito nas Escrituras em sentido próprio do que está em sentido metafórico.

CAPÍTULO XCII
COMO AS VIRTUDES SÃO ATRIBUÍDAS A DEUS

1. Do exposto depreende-se a demonstração de como as virtudes atribuem-se a Deus.

Com efeito, como o ser divino é absolutamente perfeito, é necessário que contenha em si a perfeição de todos os entes (c. XXVIII), como também sua bondade contém, de certo modo, as bondades de todos. Ora, a virtude é uma certa bondade do virtuoso, porque, por meio dela, *o virtuoso e a sua operação são chamados bons* (II Ética 5, 1106a; Cmt 6, 307s). Logo, é necessário que a bondade divina contenha a seu modo todas as virtudes.

2. Daí nenhuma virtude ser atribuída a Deus como hábito, o que se dá conosco. Ora, não é próprio de Deus ser bom por algo que se lhe acrescente, mas pela sua própria essência, porque Deus é absolutamente simples (cc. XVIII e XXXVIII). Nem tampouco Deus opera por algo acrescentado à essência, porque a sua ação identifica-se com o seu ser, como acima foi demonstrado (cc. XLV e LXXIII). Logo a sua virtude não é um hábito, mas é a sua própria essência.

3. Além disso, o hábito é ato imperfeito como algo intermediário entre a potência e o ato. Por isso, os que possuem um hábito são comparados com os que dormem. Ora, em Deus há o ato perfeitíssimo. Logo, o ato em Deus não está como hábito, ou como ciência mas como *consideração*, que é ato último e perfeito.

4. Além disso, o hábito é perfectivo da potência. Ora, em Deus nenhuma coisa está em potência, mas em ato tudo está. Logo, é impossível haver hábito em Deus.

5. Além disso, o hábito é do gênero do acidente. Ora, em Deus não há acidente algum, como acima foi

destruxerat, vel destruit quae prius fecit: sicut et poenitentia moti facere inveniuntur. Unde *Gen.* 6, 7: *Poenitet me fecisse hominem.* Quod autem hoc proprie intelligi non possit, patet per hoc quod habetur I *Reg.* 15, 29: *Triumphator in Israël non parcet, nec poenitudine flectetur.*

b) Dico autem *propter similitudinem affectionis praecedentis.* Nam amor et gaudium, quae in Deo proprie sunt, principia sunt omnium affectionum: amor quidem per modum principii moventis: gaudium vero per modum finis; unde etiam irati punientes gaudent, quasi finem assecuti. Dicitur igitur Deus *tristari*, inquantum accidunt aliqua contraria his quae ipse amat et approbat: sicut et in nobis est tristitia de his quae nobis nolentibus acciderunt.

Et hoc patet ISAIAE 59: 15 *Vidit Deus, et malum apparuit in oculis eius, quia non est iudicium.* 16 *Et vidit quia non est vir, et aporiatus est, quia non est qui occurrat.*

767. — Ex praedictis autem excluditur error quorundam IUDAEORUM attribuentium Deo iram, tristitiam, poenitentiam, et omnes huiusmodi passiones, secundum proprietatem, non distinguentes quid in Scripturis Sacris proprie et metaphorice dicatur.

CAP. XCII. - QUOMODO IN DEO PONANTUR ESSE VIRTUTES.

LOCI CONGR. - *Principium* (1207): In quarto gradu; III *Sent.* dist. 33, q. 1, a. 4, sed c. 3; dist. 34, q. 1, a. 1, arg. 6; I, q. 21, a. 1 ad 1; I-II, q. 61, a. 5: Virtutes exemplares.

768. — CONSEQUENS est autem dictis ostendere quomodo virtutes in Deo ponere oportet. Oportet enim, sicut esse eius est universaliter perfectum, omnium entium perfectiones in se quodammodo comprehendens (cap. 28), ita et bonitatem eius omnium bonitates in se quodammodo comprehendere [1]. Virtus autem est bonitas quaedam virtuosi: nam *secundum eam dicitur bonus, et opus eius bonum.* Oportet ergo bonitatem divinam omnes virtutes suo modo continere.

769. — Unde nulla earum secundum habitum in Deo dicitur, sicut in nobis. Deo enim non convenit bonum esse per aliquid aliud ei superadditum, sed per essentiam suam: cum sit omnino simplex (capp. 18, 38). Nec etiam per aliquid suae essentiae additum agit: cum sua actio sit suum esse, ut ostensum est (capp. 45, 73). Non est igitur virtus eius aliquis habitus, sed sua essentia.

770. — Item. Habitus imperfectus actus est, quasi medius inter potentiam et actum: unde et habentes habitum dormientibus comparantur. In Deo autem est actus perfectissimus. Actus igitur in eo non est sicut habitus, ut *scientia:* sed sicut *considerare*, quod est actus ultimus et perfectus.

771. — Adhuc. Habitus potentiae alicuius perfectivus est. In Deo autem nihil est secundum potentiam, sed solum secundum actum. In eo igitur habitus esse non potest.

772. — Praeterea. Habitus de genere accidentis est. Quod in Deo omnino non est,

ut supra (cap. 23) ostensum est. Igitur nec virtus aliqua in Deo secundum habitum dicitur, sed solum secundum essentiam.

773. — *a*) Cum autem virtutes humanae sint quibus humana vita dirigitur; humana autem vita est duplex, contemplativa et activa: quae quidem ad activam vitam virtutes pertinent, prout hanc vitam perficiunt, Deo competere non possunt.

b) Vita enim activa hominis in usu corporalium bonorum consistit: unde et virtutes vitam activam dirigunt quibus his bonis recte utimur. Huiusmodi autem Deo convenire non possunt. Igitur nec huiusmodi virtutes prout hanc vitam dirigunt.

774. — Adhuc. Huiusmodi virtutes mores hominum secundum politicam conversationem perficiunt: unde illis qui politica conversatione non utuntur, convenire non multum videntur. Multo igitur minus Deo convenire possunt, cuius conversatio et vita longe est a modo humanae vitae.

775. — Harum etiam virtutum quae circa activam vitam sunt, quaedam circa passiones nos dirigunt. Quas in Deo ponere non possumus. Virtutes enim quae circa passiones sunt, ex ipsis passionibus speciem sortiuntur sicut ex propriis obiectis: unde et temperantia a fortitudine differt inquantum haec circa concupiscentias est, illa vero circa timores et audacias. In Deo autem passiones non sunt, ut ostensum est (cap. 89). Igitur nec huiusmodi virtutes in Deo esse possunt.

776. — Item. Huiusmodi virtutes non in parte intellectiva animae sunt, sed in parte sensitiva, in qua sola passiones esse possunt, ut probatur in VII *Physicorum*. In Deo autem non est sensitiva pars, sed solus intellectus. Relinquitur igitur quod in Deo huiusmodi virtutes esse non possint, etiam secundum proprias rationes.

777. — Passionum autem circa quas virtutes sunt, quaedam sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi et potus et venerea; circa quorum concupiscentias est *sobrietas, castitas*, et universaliter *temperantia* et *continentia*. Unde, quia corporales delectationes omnino a Deo remotae sunt, virtutes praedictae nec proprie Deo conveniunt, cum circa passiones sint; nec etiam metaphorice de Deo dicuntur in Scripturis, quia nec est accipere similitudinem ipsarum in Deo secundum similitudinem alicuius effectus.

778. — Quaedam vero passiones sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, sicut est honor, dominium, victoria, vindicta, et alia huiusmodi: circa quorum spes, audacias et omnino appetitus sunt *fortitudo, magnanimitas, mansuetudo*, et aliae huiusmodi virtutes. Quae quidem in Deo proprie esse non possunt, eo quod circa passiones sunt: dicuntur tamen in Scriptura metaphorice de Deo, propter similitudinem effectus; ut est illud I *Reg.* 2, 2: *Non est fortis sicut Deus noster;* et MICH. 6: *Quaerite mansuetum, quaerite* bonum.

demonstrado (c. XXIII). Logo, também não pode ser atribuída a Deus virtude alguma como hábito, mas só essencialmente.

6. Ora, sendo as virtudes humanas aquilo pelo qual a vida humana é dirigida e sendo dupla a vida, ativa e contemplativa, as virtudes pertencentes à vida ativa, por aperfeiçoarem esta vida, não podem ser atribuídas a Deus. Ora, a vida ativa do homem consiste no uso dos bens corporais. Por esse motivo, as virtudes pelas quais usamos retamente dos bens corporais dirigem a vida ativa. Mas esses bens não podem ser atribuídos a Deus. Logo, nem as ditas virtudes enquanto dirigem a vida humana.

7. Além disso, as virtudes da vida ativa aperfeiçoam os costumes humanos no tocante ao convívio social. Por isso, elas não parecem convir muito àqueles que não têm convívio social. Logo muito menos a Deus, cuja vida e convívio são distantes da vida humana.

8. Além disso, das virtudes pertencentes à vida ativa, algumas nos dirigem no tocante às paixões. Tais não podem ser atribuídas a Deus, pois as virtudes referentes às paixões recebem destas mesmas paixões a sua espécie, como de seus objetos próprios. Por isso, a temperança diferencia-se da fortaleza, enquanto esta diz respeito à concupiscência e aquela, à audácia e ao temor. Ora, em Deus não há paixões, como acima foi demonstrado (c. LXXXIX). Logo, nem essas virtudes podem estar em Deus.

9. Além disso, essas virtudes não estão na parte intelectiva da alma, mas na parte sensitiva, pois só nesta pode haver paixões (VII Física 3, 247a-248b; Cmt 6, 921-927). Ora, não há em Deus parte sensitiva, mas só intelecto. Resulta não haver em Deus essas virtudes, mesmo quanto à natureza delas.

10. Das paixões que são objeto de virtudes, algumas são conforme à inclinação do apetite para um bem corporal, deleitável aos sentidos, como a comida, a bebida e o sexo, a cujos desejos referem-se a sobriedade e a castidade, a temperança e a continência. Por isso, porque os deleites corporais estão totalmente afastados de Deus, as referidas virtudes nem propriamente convêm a Deus, porque se referem às paixões, nem tampouco metaforicamente são atribuídas a Deus nas Escrituras, porque não é possível encontrar semelhança delas em Deus, quanto à semelhança de algum efeito.

Algumas paixões, porém, são conforme a inclinação do apetite para um bem espiritual, como a honra, o domínio , a vitória , a vingança e outras semelhantes; referentes à esperança, à audácia e ao apetite desses bens há a fortaleza, a magnanimidade, a mansidão e outras virtudes semelhantes. Estas, de fato, não podem haver em Deus, por referirem-se às paixões. Todavia, na Escritura são atribuídas a Deus metaforicamente, devido à semelhança dos efeitos. Lê-se, assim, na Escritura: *Não há outro tão forte como o nosso Deus* (1 Rs 2,2); *Buscai o manso, buscai o bom* (Sf 2,3 - Vulgata).

CAPÍTULO XCIII
HÁ EM DEUS VIRTUDES MORAIS ATIVAS

1. Há certas virtudes que dirigem a vida ativa dos homens, mas que não se referem às paixões, nem às ações, como a veracidade, a justiça, a liberalidade, a magnificência, a prudência e a arte.

Com efeito, como a virtude recebe do objeto (ou matéria) a sua especificação, as ações que constituem as matérias (ou objetos) das virtudes acima referidas não repugnam à perfeição divina, nem essas virtudes possuem, quanto à espécie, algo que as exclua da perfeição divina.

2. Além disso, essas virtudes aperfeiçoam de algum modo o intelecto e a vontade, pois são princípios das operações que não provêm das paixões. Ora, em Deus, o intelecto e a vontade não carecem de perfeição alguma. Logo, elas não podem faltar a Deus.

3. Além disso, como acima foi demonstrado (c. LIV), ao intelecto divino não pode faltar o conceito próprio das coisas que procedem de Deus quanto ao ser. Ora, na mente do autor, o conceito das coisas a serem feitas chama-se arte, donde o Filósofo dizer que *a arte é a reta idéia do que será feito* (VI Ética 4, 1140a; Cmt 3, 1153-1160). Logo, há propriamente arte em Deus. Daí afirmar a Escritura: *O artífice me ensinou todas as coisas* (Sb 7,21).

4. Além disso, a vontade divina está determinada para um só objeto pelo conhecimento do mesmo, no tocante às coisas distintas de Deus, como acima foi demonstrado (c. LXXXII). Ora, o conhecimento que ordena a vontade para a ação chama-se prudência, conforme afirma o Filósofo: *A prudência é a reta idéia das coisas a serem feitas* (VI Ética 4-5, 1140b; Cmt 4, 1166). Logo, há *prudência* em Deus, e a ela refere-se Jó, quando diz: *Há nele prudência e fortaleza* (Jo 12, 13).

5. Além disso, foi acima demonstrado (c. LXXXIII), que Deus, ao querer uma coisa, quer também o que por ela é exigido. Ora, o que é exigido para a perfeição de cada um é devido a cada um. Logo, há justiça em Deus, a qual *consiste em distribuir para cada um o que é seu* (cf. Ambrósio. I Ofício dos Ministros 24; PL 16, 57A). Donde dizer o Salmo: *O Senhor é justo e ama a justiça* (Sl 10,8).

6. Além disso, como acima foi demonstrado (c. LXXXI), o fim último, em razão do qual Deus quer todas as coisas, não depende de modo algum das coisas que são para o fim, nem quanto ao ser, nem quanto a alguma perfeição. Por esse motivo não quer comunicar a sua bondade para que, em razão disso, se lhe acrescente algo, mas porque ser comunicativo lhe é conveniente como fonte da bondade. Ora, dar não em razão de algum bem físico que se espera da doação, mas em razão da própria bondade e à conveniência da doação, é ato de liberdade, como diz o Filósofo (IV Ética 2, 1120b; Cmt 2,672). Por conseguinte, Deus é liberal ao extremo. Ademais, como disse Avicena, só Deus pode ser propriamente dito liberal, porque todo agente, que não Deus, pela sua ação adquire algum bem, que é o fim que intenciona (Avicena, Metafísica trat. 9,4). Essa liberdade divina está expressa na

CAP. XCIII. - QUOD IN DEO SUNT VIRTUTES MORALES QUAE SUNT CIRCA ACTIONES.

LOCI CONGR. - IV *Sent.* dist. 46, q. 1, a. 1, q.la 1; *ibid.* q.la 3; *Nom.* VIII, lect. 4 (771, 775-777); *Causis*, lect. 21-22; I, q. 21, aa. 1-2; X *Ethic.* lect. 12 (2121-2122).

779. — SUNT autem virtutes aliquae vitam activam hominis dirigentes quae non circa passiones, sed circa actiones sunt: ut veritas, iustitia, liberalitas, magnificentia, prudentia et ars.

780. — Cum autem virtus ex obiecto vel materia speciem sortiatur; actiones autem quae sunt harum virtutum materiae vel obiecta, divinae perfectioni non repugnant: nec huiusmodi virtutes, secundum propriam speciem, habent aliquid propter quod a divina perfectione excludantur.

781. — Item. Huiusmodi virtutes perfectiones quaedam voluntatis et intellectus sunt, quae sunt principia operationum absque passione. In Deo autem est voluntas et intellectus nulla carens perfectione. Igitur haec Deo deesse non possunt.

782. — Amplius. Eorum omnium quae a Deo in esse procedunt, ratio propria in divino intellectu est, ut supra (cap. 54) ostensum est. Ratio autem rei fiendae in mente facientis ars est: unde Philosophus dicit, in VI *Ethic.*, quod *ars est recta ratio factibilium*. Est igitur proprie *ars* in Deo. Et ideo dicitur *Sap.* 7, 21: *Omnium Artifex docuit me sapientiam.*

783. — Item. Divina voluntas, in his quae sunt alia ab ipso, determinatur ad unum per cognitionem suam, ut supra (cap. 82) ostensum est. Cognitio autem ordinans voluntatem ad agendum prudentia est: quia secundum PHILOSOPHUM, in VI *Ethic.*, *prudentia est recta ratio agibilium*. Est igitur in Deo *prudentia*. Et hoc est quod dicitur IOB 26: *Apud ipsum est* prudentia *et fortitudo.*

784. — Adhuc. Ostensum est supra (cap. 83) quod ex hoc quod Deus vult aliquid, vult illa quae requiruntur ad ipsum. Quod autem ad perfectionem alicuius requiritur, est debitum unicuique. Est igitur in Deo *iustitia*, cuius est *unicuique quod suum est distribuere*. Unde in *Psalmo* dicitur: *Iustus Dominus et iustitias dilexit.*

785. — Amplius. Sicut supra (cap. 81) ostensum est, finis ultimus propter quem Deus vult omnia, nullo modo dependet ab his quae sunt ad finem, nec quantum ad esse nec quantum ad perfectionem aliquam. Unde non vult alicui suam bonitatem communicare ad hoc ut sibi exinde aliquid accrescat, sed quia ipsum communicare est sibi conveniens sicut fonti bonitatis. Dare autem non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis, est actus liberalitatis, ut patet per PHILOSOPHUM, in IV *Ethicorum*. Deus igitur est maxime *liberalis*: et, ut AVICENNA dicit, ipse solus liberalis proprie dici potest; nam omne aliud agens praeter ipsum ex sua actione aliquod bonum acquirit, quod est finis intentus.

Hanc autem eius liberalitatem Scriptura ostendit, dicens in *Psalmo*: *Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate;* et IAC. 1, 5: *Qui dat omnibus affluenter et non improperat.*

786. — Item. Omnia quae a Deo esse accipiunt, necesse est ut ipsius similitudinem gerant inquantum sunt, et bona sunt, et proprias rationes in divino intellectu habent, ut supra (capp. 40, 54) ostensum est. Hoc autem ad virtutem veritatis pertinet, ut per PHILOSOPHUM in IV *Ethic.* patet, ut in suis factis et dictis aliquis talem se exhibeat qualis est. Est igitur in Deo *veritatis* virtus. Unde *Rom.* 3, 4: *Est autem Deus verax;* et in *Psalmo*: *Omnes viae tuae veritas.*

787. — Si quae autem virtutes sunt quae ad aliquas actiones ordinentur quae sunt subiectorum ad superiora, talia Deo convenire non possunt: sicut obedientia, latria, vel aliquid huiusmodi quod superiori debetur.

788. — *a*) Si etiam aliquarum ex praedictis virtutibus sint aliqui actus imperfecti, secundum illos Deo attribui dictae virtutes non possunt. Sicut prudentia quantum ad actum bene consiliandi Deo non competit. Cum enim consilium sit *quaedam quaestio*, ut dicitur in VI *Ethic.*; divina autem cognitio non sit inquisitiva, ut supra (cap. 57) ostensum est: non potest sibi consiliari esse conveniens. Unde IOB 26, 3: *Cui dedisti consilium? Forsitan ei qui non habet intelligentiam?* Et ISAIAE 40, 14: *Cum quo iniit consilium, et instruxit eum?*

b) Secundum autem actum illum qui est de consiliatis iudicare et approbata eligere, nihil prohibet prudentiam de Deo dici.

c) Dicitur tamen interdum *consilium* de Deo. Vel propter similitudinem occultationis: nam consilia occulte aguntur; unde quod est in divina sapientia occultum, per similitudinem *consilium* dicitur, ut patet ISAIAE 25, 1, secundum aliam litteram: *Consilium tuum antiquum verum fiat.* Vel inquantum consulentibus satisfacit: est enim etiam sine discursu intelligentis instruere inquirentes.

789. — *a*) Similiter etiam iustitia quantum ad commutationis actum Deo competere non potest: cum ipse a nullo aliquid accipiat. Unde *Rom.* 11, 35: *Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?* et IOB 41, 1: *Quis ante mihi dedit, ut reddam ei?*

b) Per similitudinem tamen aliqua Deo dare dicimur, inquantum nostra data Deus acceptat. Non igitur sibi competit commutativa iustitia, sed solum distributiva. Unde DIONYSIUS dicit, VIII cap. *de Div. Nom.* quod *iustitia laudatur Deus sicut omnibus secundum dignitatem distribuens:* secundum illud MATTH. 25, 15: *Dedit unicuique secundum propriam virtutem.*

790. — *a*) Scire autem oportet quod actiones circa quas sunt praedictae virtutes, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent: non enim de agendis iudicare, aliquid dare vel distribuere, solius hominis est, sed cuiuslibet intellectum ha-

Escritura, dizendo: *Tu, abrindo as mãos, tudo se enche de bondade* (Sl 103, 28); *Que dá a todos abundantemente e não reclama* (Tg 1,5).

7. Além disso, todas as coisas que recebem de Deus o ser, é necessário que sejam semelhantes a ele enquanto são e são boas e têm suas causas no intelecto divino, como foi visto acima (cc. XL e LIV). Aliás, pertence à virtude da verdade, como o demonstra o Filósofo (IV Ética 13, 1127a; Cmt 15, 835s), que alguém por suas palavras e atos se mostre tal qual é. Portanto, em Deus existe a virtude da verdade. Por isso diz a Escritura: *Deus porém é veraz* (Rm 3, 4); *Todos teus caminhos são verdade* (Sl 118, 151).

8. Porém, não se podem atribuir a Deus as virtudes das ações dos inferiores que se referem aos superiores, como a obediência, a latria e outras semelhantes. Se algumas das virtudes acima mencionadas estão em ato imperfeito, também elas não podem ser atribuídas a Deus. Por exemplo, a prudência não convém a Deus quanto ao ato de se aconselhar bem. Com efeito, sendo o conselho uma certa indagação, como diz o Filósofo (VI Ética 10, 1142a; Cmt 7, 1216), e não sendo o conhecimento divino levado à indagação , como acima foi demonstrado (c. LVII), não lhe pode convir o ato de aconselhar-se. Por isso, lê-se nas Escrituras: *A quem destes conselhos? Talvez ao que não tenha inteligência?* (Jó 26, 3); *De quem recebeu conselho e quem o intuiu?* (Is 40, 14). Mas quanto ao ato que julga o que foi aconselhado e escolhe o que foi aprovado, nada impede que se atribua a prudência a Deus. Atribui-se, no entanto, o conselho a Deus, ou porque há em Deus um segredo semelhante ao que envolve ordinariamente as deliberações, razão por que chamamos conselho àquilo que está oculto na sabedoria divina, como se lê: *Realize-se realmente o seu conselho* (Is 25, 1 - versão dos LXX); ou porque satisfaz os consulentes, pois cabe também a quem logo entende as coisas, sem ter que raciocinar, instruir a quem pergunta.

9. Também a justiça, quanto ao ato de comutação, não pode ser atribuída a Deus, porque Deus de ninguém recebe coisa alguma. Por isso lê-se nas Escrituras: *Quem lhe deu antes, para que retribua?* (Rm 11, 35); *Quem antes me deu, para que eu o retribua?* (Jó 41,1).

Contudo, por analogia dizemos que se dá algo a Deus, enquanto Deus aceita nossas ofertas. Não compete , pois , a Deus, a justiça comutativa, mas somente a distributiva. Por isso afirma Dionísio: *Deus é louvado por sua justiça, enquanto a todos distribui conforme a dignidade de cada um* (Os Nomes Divinos 8; PG 3, 893A), em conformidade com a palavra das Escrituras: *E deu a cada um segundo a sua capacidade* (Mt 25, 15).

10. Mas importa saber que as ações, com as quais se relacionam as virtudes acima mencionadas, na sua natureza não dependem das coisas humanas, porque julgar as coisas a serem feitas, dar ou distribuir alguma coisa, não é próprio só do homem, mas de todos os entes dotados de inteligência. Porém, enquanto se re-

duzem às coisas humanas, são de certo modo por elas especificadas, como por exemplo, a medida da curva do nariz que especifica o nariz achatado. Por conseguinte, as virtudes mencionadas, enquanto ordenam a vida ativa do homem, são ordenadas para essas ações e, sendo limitadas às coisas humanas, são por elas especificadas. Mas, desse modo não podem convir a Deus.

Porém, sendo as mencionadas ações tomadas em sentido geral, podem ser atribuídas às coisas divinas. Assim como o homem é o distribuidor das coisas humanas, como do dinheiro e das honras, assim também Deus é o distribuidor de todos os bens do universo. Por conseguinte, as sobreditas virtudes são mais extensas em Deus do que no homem, pois, como a justiça humana refere-se à cidade ou à família, a justiça divina refere-se a todo o universo. Donde dizer-se que as virtudes divinas são os exemplares das nossas, porque as coisas limitadas e particulares têm certa semelhança com os entes absolutos, como a luz de uma vela a tem com a luz do sol. Porém, outras virtudes que não convêm propriamente a Deus não possuem exemplar na natureza divina, mas somente na sabedoria divina que possui os conceitos próprios de todos os entes (c. LIV), como também os das coisas corpóreas.

bentis. Secundum tamen quod ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo speciem sumunt: sicut curvum in naso facit speciem simi. Virtutes igitur praedictae, secundum quod ordinant humanam vitam activam, ad has actiones ordinantur prout ad res humanas contrahuntur, ab eis speciem sumentes. Secundum quem modum Deo convenire non possunt.

b) Secundum vero quod actiones praedictae in sua communitate accipiuntur, possunt etiam rebus divinis aptari. Sicut enim homo rerum humanarum, ut pecuniae vel honoris, distributor est, ita et Deus omnium bonitatum universi. Sunt igitur praedictae virtutes in Deo universalioris extensionis quam in homine; nam sicut iustitia hominis se habet ad civitatem vel domum, ita iustitia Dei se habet ad totum universum. Unde et divinae virtutes nostrarum *exemplares* dicuntur: nam quae sunt contracta et particulata, similitudines quaedam absolutorum entium sunt, sicut lumen candelae se habet ad lumen solis.

c) Aliae vero virtutes, quae Deo proprie non conveniunt, non habent exemplar in divina natura; sed solum in divina sapientia, quae omnium entium proprias rationes complectitur (cap. 54); sicut est de aliis corporalibus rebus.

CAPÍTULO XCIV
HÁ EM DEUS VIRTUDES CONTEMPLATIVAS

1. Quanto às virtudes contemplativas, não se pode duvidar de que elas existem em Deus em sumo grau.

Com efeito, se, conforme afirma o Filósofo (I Metafísica 2, 982b; Cmt 2, 51), a sabedoria consiste *no conhecimento das altíssimas causas*, e se Deus, que é a causa primeira das coisas, conhece primeiramente a si mesmo e não conhece as coisas senão enquanto se conhece a si mesmo, como acima foi demonstrado (cc. XLVII ss), é evidente que se deve atribuir primeiramente a Deus a sabedoria. Por isso, lê-se na Escritura: "Ele é sábio de coração" (Jó 9, 4); *Toda sabedoria procede do Senhor Deus, e com ele sempre esteve* (Eclo 1,1). Diz também o Filósofo: *a sabedoria é patrimônio divino, não humano* (I Metafísica 2, 982a-983a; Cmt 3, 60 e 64).

2. Além disso, se a ciência é *o conhecimento pela causa própria*(Analíticos Posteriores 2, 71b; Cmt 4, 31ss) e Deus conhece a ordenação de todas as causas e efeitos e, por esse meio, conhece as causas próprias das coisas singulares, como acima foi demonstrado (c. LXIV), é evidente que há propriamente ciência em Deus, não porém, causada pelo raciocínio (c. LVII), como a nossa, que é efeito da demonstração. Por isso, lê-se nas Escrituras: *Deus é o Senhor das ciências* (1 Re 2, 3).

3. Além disso, se o conhecimento imaterial, que se tem de algumas coisas, sem discurso, é dito intelecto, e como Deus possui este conhecimento quanto a todas as coisas, como acima foi demonstrado (c. LVII), conseqüentemente, há intelecto em Deus. Por isso, lê-se nas escrituras: *Ele possui conselho e inteligência* (Jó 12, 13).

CAP. XCIV. - QUOD IN DEO SUNT VIRTUTES CONTEMPLATIVAE.

LOCI CONGR. - I *Metaphys.* lect. 3 (64); XII, lect. 8 (2539-2543, 2544); X *Ethic.* lect. 12 (2123-2125).

791. — DE contemplativis autem virtutibus dubium esse non potest quin Deo maxime conveniant.

792. — Si enim sapientia in *cognitione altissimarum causarum* consistit, secundum PHILOSOPHUM, in principio *Metaphysicae;* ipse autem Deus praecipue seipsum cognoscit, nec aliquid cognoscit nisi cognoscendo seipsum, ut probatum est (cap. 47 sqq.), qui est omnium prima causa: manifestum est quod sibi potissime *sapientia* debet adscribi. Unde IOB 9, 4: *Sapiens corde est:* et *Eccli.* 1, 1: *Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper.* PHILOSOPHUS etiam dicit, in principio *Metaphysicae,* quod est *divina possessio, non humana.*

793. — Item. Si scientia est *rei cognitio per propriam* causam; ipse autem omnium causarum et effectuum ordinem cognoscit, et per hoc singulorum proprias causas novit, ut supra (cap. 64 sqq.) ostensum est: manifestum est quod in ipso proprie *scientia* est: — non tamen quae sit per ratiocinationem causata (cap. 57), sicut scientia nostra ex demonstratione causatur. Unde I *Reg.* 2, 3: *Deus scientiarum Dominus est.*

794. — Adhuc. Si immaterialis cognitio aliquarum rerum absque discursu intellectus est; Deus autem huiusmodi cognitionem de omnibus habet, ut supra (cap. 57) ostensum est: est igitur in ipso *intellectus.* Unde IOB 12, 13: *Ipse habet consilium et intelligentiam.*

795. — Hae etiam virtutes in Deo sunt exemplares nostrarum, sicut perfectum imperfecti.

CAP. XCV. - QUOD DEUS NON POTEST VELLE MALUM.

LOCI CONGR. - I *Sent.* dist. 46, a. 4; *Nom.* IV, lect. 17; *Pot.* q. 1, a. 6; *Malo* q. 2, a. 1 ad 4 in contr.; I, q. 19, a. 9.

796. — Ex his autem quae dicta sunt, ostendi potest quod Deus non potest velle malum.

797. — Virtus enim rei est secundum quam aliquis bene operatur. Omnis autem operatio Dei est operatio virtutis: cum sua virtus sit sua essentia, ut supra (cap. 92) ostensum est. Non potest igitur malum velle.

798. — Item. Voluntas nunquam ad malum fertur nisi aliquo errore in ratione existente, ad minus in particulari eligibili. Cum enim voluntatis obiectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas ferri in malum nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum: et hoc sine errore esse non potest. In divina autem cognitione non potest esse error, ut supra (cap. 61) ostensum est. Non igitur voluntas eius potest ad malum tendere.

799. — Amplius. Deus est summum bonum, ut supra (cap. 41) probatum est. Summum autem bonum non patitur aliquod consortium mali: sicut nec summe calidum permixtionem frigidi. Divina igitur voluntas non potest flecti ad malum.

800. — Praeterea. Cum bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntate nisi per aversionem a fine. Voluntas autem divina a fine averti non potest: cum nihil possit velle nisi volendo seipsum, ut ostensum est (cap. 74 sqq.). Non potest igitur velle malum.

801. — Et sic patet quod liberum arbitrium in ipso naturaliter stabilitum est in bono.

802. — Hoc autem est quod dicitur *Deut.* 32, 4: *Deus fidelis et absque iniquitate;* et HAB. 1, 13: *Mundi sunt oculi tui, Domine, et respicere ad iniquitatem non potes.*

803. — *a*) Per hoc autem confutatur error IUDAEORUM, qui in *Talmut* dicunt Deum quandoque peccare et a peccato purgari;

b) Et LUCIFERIANORUM, qui dicunt Deum in Luciferi deiectione peccasse.

CAP. XCVI. - QUOD DEUS NIHIL ODIT, NEC ODIUM ALICUIUS REI EI CONVENIRE POTEST.

LOCI CONGR. - *Psal.* V, c: Hic ostendit; III *Metaphys.* lect. 11 (474, 476); I, q. 20, a. 2 ad 4.

804. — Ex hoc autem apparet quod odium alicuius rei Deo convenire non potest.

805. — Sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum: nam his quos amamus, bonum volumus; his vero quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non potest, ut ostensum est (cap. praec.), impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat.

806. — Item. Voluntas Dei in alia a se fertur, ut supra (cap. 75) ostensum est,

Essas virtudes divinas são exemplares das nossas, como o perfeito o é do imperfeito.

CAPÍTULO XCV
DEUS NÃO PODE QUERER O MAL

1. Do exposto, depreende-se que Deus não pode querer o mal.

Com efeito, a virtude de um sujeito é aquilo segundo o qual ele age bem. Ora, toda ação de Deus é ação de virtude, porque a virtude de Deus identifica-se com a sua essência, como acima foi demonstrado (c. XCII). Logo, Deus não pode querer o mal.

2. Além disso, a vontade nunca se inclina para o mal, a não ser devido a um erro existente na razão, pelo menos quanto à escolha de um objeto particular. Sendo o bem conhecido o objeto da vontade, ela não pode inclinar-se para o mal a não ser que este lhe seja de algum modo proposto como bem, e tal não pode haver sem erro. Ora, no conhecimento divino não pode haver erro, como acima foi demonstrado (c. LXI). Logo, a vontade de Deus não pode inclinar-se para o mal.

3. Além disso, Deus é o sumo bem, como acima se provou (c. XLI). Ora, o sumo bem não suporta união com o mal, como, por exemplo, nem o máximo grau de calor suporta mistura com o frio. Logo, a vontade divina não pode tender para o mal.

4. Além disso, como o bem implica a idéia de fim, o mal não pode penetrar na vontade senão por afastamento do fim. Ora, a vontade divina não pode afastar-se do fim, porque ela não pode querer a coisa alguma senão querendo a si mesma, como acima foi demonstrado (c. LXXIVss). Logo, ela não pode querer o mal.

Fica assim evidenciado que o livre arbítrio está em Deus, naturalmente confirmado no bem.

5. É isso que se afirma nas Escrituras: *Deus é fiel e sem iniqüidade* (Dt 32, 4); *Os vossos olhos são puros, Senhor e não podeis ver a iniqüidade* (Hab 1, 13).

6. Com isso refuta-se o erro dos judeus que dizem no Talmud que Deus às vezes peca e se purifica do pecado, bem como o dos luciferianos que dizem que Deus pecou na queda de Lúcifer.

CAPÍTULO XCVI
DEUS NÃO ODEIA COISA ALGUMA, NEM LHE PODE CABER ÓDIO PARA COISA ALGUMA

1. Do exposto depreende-se que a Deus não pode convir ódio a coisa alguma.

Com efeito, como o amor está para o bem, o ódio está para o mal, pois queremos o bem a quem amamos e o mal, a quem odiamos. Por conseguinte, se a vontade de Deus não pode se inclinar para o mal, como foi demonstrado (c. prec.), é impossível Deus ter ódio a alguma coisa.

2. Além disso, a vontade de Deus, como acima foi exposto (c. LXXV), inclina-se para os seres diferentes

dele, enquanto querendo e amando o seu ser eterno e a sua bondade divina, deseja difundir esta, na medida do possível, pela comunicação de semelhança. Com efeito, é isso que Deus quer nas coisas: que nelas esteja a semelhança da bondade divina. O bem de cada coisa é participar da bondade divina, pois qualquer bondade nada mais é que uma certa semelhança da bondade primeira (c. XL). Logo, Deus quer o bem de cada coisa. Por conseguinte, não odeia nenhuma delas.

3. Além disso, todas as coisas têm a origem do ser no primeiro ente. Por isso, se este tem ódio de uma coisa que é, quer que ela não tenha ser, porque no ser está o bem de cada coisa. Por conseguinte, não quer a própria ação pela qual a produz no ser mediata ou imediatamente, pois acima foi demonstrado (c. LXXXIII) que, se Deus quer alguma coisa, necessariamente quer aquilo que é exigido para tal. Ora, isso é impossível, o que se faz evidente se as coisas têm o seu ser proveniente da vontade de Deus, pois então é necessário que a ação pela qual as coisas são feitas seja voluntária. Semelhantemente, pelo fato de ser causa natural das coisas e, por conseguinte, assim como lhe agrada a natureza das coisas, agrada-lhe tudo aquilo que ela requer. Logo, Deus não tem ódio de coisa alguma.

4. Além disso, aquilo que é naturalmente encontrado em todas as causas eficientes, necessariamente será encontrado sobretudo na primeira causa eficiente. Ora, cada agente ama a seu modo o seu efeito como tal: os pais amam os filhos; os poetas seus poemas; os artistas suas obras. Logo, com mais razão, Deus não odiará coisa alguma, porque Deus é a causa de todas as coisas.

5. Isso é confirmado pelas Escrituras, onde se lê: *Amais a todas as coisas que são e não odiais nenhuma das que fizestes* (Sb 11, 25).

6. Não obstante, diz-se por analogia que Deus odeia algumas coisas, e isso de diversas maneiras.

Em primeiro lugar, porque Deus, amando as coisas, quer que haja o bem delas e, em contrário, que não haja o mal delas. Donde dizer-se que Deus tem ódio dos maus, porque aquilo que desejamos que não seja, dizemos que o odiamos, conforme se lê nas Escrituras: *Cada um de vós não pensa mal contra os amigos nos vossos corações: e também não ama com falso juramento. Tudo isso são coisas que eu odeio, diz o Senhor* (Zc 8, 17). Tais coisas, porém, não são efeitos como realidades subsistentes, das quais se tem propriamente ódio e amor.

Em segundo lugar, porque Deus quer um bem maior que não pode haver sem a privação de um bem menor. Diz-se então, que Deus odeia, mas sendo isto antes amor. Assim, por exemplo, enquanto quer o bem da justiça ou da ordem do universo, que não se podem salvar sem a punição ou destruição de alguns, diz-se que Deus odeia aqueles dos quais quer a punição ou a destruição, conforme está na Escrituras: *Tive ódio de Esaú* (Ml 1, 3); *Odiaste todos os que fizeram iniqüidades, condenarás todos os que mentem. O homem sangüinário e falso é abonimado pelo Senhor* (Sl 5, 7).

inquantum, volendo et amando suum esse et suam bonitatem vult eam diffundi, secundum quod possibile est, per similitudinis communicationem. Hoc igitur est quod Deus in rebus aliis a se vult, ut in eis sit suae bonitatis similitudo. Hoc autem est bonum uniuscuiusque rei, ut similitudinem divinam participet: nam quaelibet bonitas alia non est nisi quaedam similitudo primae bonitatis (cap. 40). Igitur Deus unicuique rei vult bonum. Nihil igitur odit.

807. — Adhuc. A primo ente omnia alia originem essendi sumunt. Si igitur aliquid eorum quae sunt odio habet, vult illud non esse: quia hoc est unicuique bonum. Vult igitur actionem suam non esse qua illud in esse producitur vel mediate vel immediate: ostensum est enim supra (cap. 83) quod, si Deus aliquid vult, oportet quod illa velit quae ad illud requiruntur. Hoc autem est impossibile. Quod quidem patet, si res per voluntatem ipsius in esse procedant: quia tunc oportet actionem qua res producuntur esse voluntariam. Similiter si naturaliter sit rerum causa: quia, sicut placet sibi sua natura, sic placet sibi omne illud quod sua natura requirit. Nullam igitur rem Deus odit.

808. — Praeterea. Illud quod invenitur in omnibus causis activis naturaliter, praecipue in primo agente necesse est inveniri. Omnia autem agentia suo modo suos effectus amant, secundum quod huiusmodi: sicut parentes filios, poëtae poëmata, artifices sua opera. Multo igitur magis Deus nullam rem odit: cum ipse sit omnium causa.

809. — Hoc autem est quod dicitur *Sap.* 11, 25: *Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti.*

810. — Dicitur autem similitudinarie Deus aliqua odire. Et hoc dupliciter.

a) Primo modo, ex hoc quod Deus, amando res, volens eorum bonum esse, vult contrarium malum non esse. Unde malorum odium habere dicitur, nam quae non esse volumus, dicimur odio habere: secundum illud ZACH. 8, 17: *Unusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris, et iuramentum mendax non diligatis: omnia enim haec sunt quae odi, dicit Dominus.* Haec autem non sunt effectus ut res subsistentes, quarum proprie est odium vel amor.

b) Alius autem modus est ex hoc quod Deus vult aliquod maius bonum quod esse non potest sine privatione minoris boni. Et sic dicitur odire: cum magis hoc sit amare. Sic enim, inquantum vult bonum iustitiae vel ordinis universi, quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquorum, dicitur illa odire quorum punitionem vult vel corruptionem: secundum illud MAL. 1, 3 : *Esau odio habui;* et illud *Psalmi: Odisti omnes qui operantur iniquitatem; perdes omnes qui loquuntur mendacium: virum sanguinum et dolosum* abominatur *Dominus.*

CAP. XCVII. - QUOD DEUS EST VIVENS.

LOCI CONGR. - *Nom.* VI, lect. 1; *Causis,* lect. 18; *Ioan.* V, lect. 4 (771); XIV, lect. 2 (1869); *Rom.* XIV, lect. 1 (1109); XII *Metaphys.* lect. 8 (2544); I, q. 18, a. 3.

811. — Ex his autem quae iam ostensa sunt, de necessitate habetur quod Deus est vivens.

812. — Ostensum est enim Deum esse intelligentem et volentem (capp. 44, 72). Intelligere autem et velle non nisi viventis est. Est igitur Deus vivens.

813. — Adhuc. Vivere secundum hoc aliquibus attributum est quod visa sunt per se, non ab alio moveri. Et propter hoc illa quae videntur per se moveri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus vivere: sicut *aquam vivam* fontis fluentis, non autem cisternae vel stagni stantis; et *argentum vivum,* quod motum quendam habere videtur. Proprie enim illa sola per se moventur quae movent seipsa, composita ex motore et moto, sicut animata. Unde haec sola proprie vivere dicimus: alia vero omnia ab aliquo exteriori moventur, vel generante, vel removente prohibens, vel impellente. Et quia operationes sensibiles cum motu sunt, ulterius omne illud quod agit se ad proprias operationes, quamvis non sint cum motu, dicitur vivere: unde intelligere, appetere et sentire actiones vitae sunt. Sed Deus maxime non ab alio, sed a seipso operatur: cum sit prima causa agens. Maxime igitur ei competit vivere.

814. — Item. Divinum esse omnem perfectionem essendi comprehendit, ut supra (cap. 28) ostensum est. Vivere autem est quoddam esse perfectum: unde viventia in ordine entium non viventibus praeferuntur. Divinum igitur esse est vivere. Ipse igitur est vivens.

815. — Hoc etiam auctoritate DIVINAE SCRIPTURAE confirmatur. Dicitur enim *Deut.* 32, 40, ex ore Domini: *Dicam, Vivo ego in aeternum;* et in *Psalmo: Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

CAPÍTULO XCVII
DEUS TEM VIDA

1. Do exposto depreende-se que Deus tem vida.

Com efeito, foi demonstrado que Deus é inteligente e volente (cc. XLIV e LXXII). Ora, intelecção e volição não há senão em vivente. Logo, Deus tem vida.

2. Além disso, o viver é atribuído a alguns entes segundo são considerados moverem-se por si mesmos, e não por ação de outrem. Por isso, as coisas que parecem movidas por si mesmas, cujos motores o vulgo não percebe, dizemos por analogia que se movem. Por exemplo, referimo-nos à água que brota da fonte como *água viva*, mas não dizemos o mesmo da água parada, no poço; e *mata viva*, porque aparenta ter um certo movimento. Propriamente movem-se por si mesmas somente as coisas cujos movimentos vêm de si, nas quais há motor e movido, como acontece nos entes animados. Por isso, atribuímos propriamente o viver aos entes animados, pois todos os outros são movidos pelos princípios extrínsecos que os geram ou lhes afastam os obstáculos ou os impulsionam. E como as operações sensíveis vêm do movimento, devido a isso atribuímos vida a todas as coisas que atuam na própria operação, embora não tenham movimento. Por isso, conhecer, desejar e sentir são ações vitais. Ora, Deus por ser a primeira causa eficiente, não é atuado por outra coisa, mas por si mesmo age em grau supremo. Logo, o viver compete em grau supremo a Deus.

3. Além disso, o ser divino compreende toda a perfeição do ser como acima foi demonstrado (c. XXVIII). Ora, viver é uma certa perfeição. Por isso, na ordenação dos entes, os que são vivos antepõem-se aos não-vivos. Ora, o ser divino identifica-se com a vida divina. Logo, em grau supremo a Deus compete viver.

4. Isso é confirmado pela Escritura divina, na qual se lê: *Direi: vivo para sempre* (Dt 32, 40); *Meu coração e minha carne exultaram em Deus vivo* (Sl 83, 3).

CAP. XCVIII. - QUOD DEUS EST SUA VITA.

LOCI CONGR. - *Nom.* V, lect. 1 (634); XI, lect. 4 (928, 934).

816. — Ex hoc autem ulterius patet quod Deus sit sua vita.

817. — *Vita* enim viventis est ipsum *vivere* in quadam abstractione significatum: sicut *cursus* non est secundum rem aliud quam *currere. Vivere autem viventium est ipsum esse eorum,* ut patet per PHILOSOPHUM, in II *de Anima*: cum enim ex hoc animal dicatur vivens quod animam habet, secundum quam habet esse, utpote secundum propriam formam, oportet quod vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens. Deus autem est suum esse, ut supra (cap. 22) probatum est. Est igitur suum vivere et sua vita.

818. — Item. Ipsum intelligere est quoddam vivere, ut patet per PHILOSOPHUM, in II *de Anima*: nam vivere est actus viventis.

CAPÍTULO XCVIII
DEUS É A SUA VIDA

1. Do exposto, depreende-se que Deus é a sua vida.

Com efeito, a *vida* é para o vivente o seu próprio viver considerado por uma certa abstração, como, por exemplo, *curso* que não é uma coisa senão o *correr.* Diz o Filósofo: *O viver é, para os viventes, o próprio ser deles* (II Sobre a Alma 4, 415b; Cmt 8, 319). Como também o animal é dito vivente, porque tem alma, da qual lhe vem o ser enquanto lhe é a própria forma, necessariamente o viver nada mais é senão tal ser proveniente de tal forma. Ora, Deus é o seu próprio ser, como acima foi demonstrado (c. XXII). Logo, Deus é o seu viver e a sua vida.

2. Além disso, a intelecção é um certo viver, como diz o Filósofo (II Sobre a Alma 2, 413a; Cmt 3, 255), pois viver é ato do vivente. Ora, Deus é a sua intelecção,

como acima foi demonstrado (c. XLV). Logo, Deus é o seu viver e a sua vida.

3. Além disso, se Deus, sendo vivente, não fosse a sua própria vida (como acima foi demonstrado), resultaria que seria vivente por vida participada. Ora, tudo que é por participação reduz-se ao que é por si mesmo. Desse modo, Deus seria reduzido a uma coisa anterior a ele, da qual receberia a vida. O que é impossível, conforme o que se disse anteriormente (c. XIII).

4. Além disso, se Deus é vivente, como foi demonstrado (c. prec.), necessariamente há vida em Deus. Se, pois, Deus não é a sua vida, haverá algo em Deus que não seja Deus, e Deus será composto. Mas essa afirmação já foi acima refutada (c. XVIII). Logo, Deus é a sua vida.

5. O mesmo é afirmado no Evangelho: *Eu sou a vida* (Jo 14, 6).

CAPÍTULO XCIX
A VIDA DE DEUS É ETERNA

1. Do exposto depreende-se que a vida de Deus é eterna.

Com efeito, nenhuma coisa deixa de viver senão pela separação da vida. Ora, nenhuma coisa pode ser separada de si mesma, pois toda separação é feita pela divisão de coisas distintas entre si. Logo, é impossível que Deus deixe de viver, pois Deus identifica-se com a sua própria vida, como foi demonstrado (c. prec.).

2. Além disso, tudo aquilo que às vezes é, e às vezes não é, provém de alguma causa. Por conseguinte, nenhuma coisa leva a si mesma do não-ser para o ser, porque o que ainda não é, não age. Ora, a vida divina não tem causa alguma, como não a tem o ser divino. Logo, Deus não é às vezes vivente, e às vezes não vivente, mas é sempre vivente. Logo, a sua vida é eterna.

3. Além disso, em qualquer operação o operante permanece, embora, às vezes, a operação realize-se sucessivamente. Por isso, no movimento, o móvel permanece o mesmo sujeito durante todo o movimento, embora não segundo a forma. Por conseguinte, onde a ação identifica-se com o agente, aí é necessário que nada se realize sucessivamente, mas que tudo permaneça simultâneo. Ora a intelecção e o viver de Deus identificam-se com o próprio Deus, como acima foi demonstrado (cc. XLV e XCVIII). Logo, a vida de Deus não tem sucessão, mas está *toda simultaneamente*. Logo, a vida de Deus é eterna.

4. Além disso, Deus é absolutamente imóvel, como acima foi demonstrado (c.XIII). Aquilo que começa a viver, ou deixa de viver, ou que é sujeito de sucessão no viver, é mutável, porque a vida de um ente começa por geração, desaparece por corrupção e a sucessão procede de algum movimento. Ora, Deus nem começa a viver, nem deixa de viver, nem no seu viver é sujeito de sucessão. Logo, a vida de Deus é eterna.

5. Daí ser afirmado na Escritura por Deus mesmo *Eu vivo eternamente* (Dt 32, 40); e por João: *Este é o Deus verdadeiro que é a vida eterna* (1 Jo 5, 20).

Deus autem est suum intelligere, sicut supra (cap. 45) ostensum est. Est igitur suum vivere et sua vita.

819. — Amplius. Si Deus non esset sua vita, cum sit vivens, ut ostensum est (cap. praec.), sequeretur quod esset vivens per participationem vitae. Omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per seipsum. Deus igitur reduceretur in aliquod prius, per quod viveret. Quod est impossibile, ut ex dictis (cap. 13) patet.

820. — Adhuc. Si sit vivens Deus, ut ostensum est (cap. praec.), oportet in ipso esse vitam. Si igitur non sit ipse sua vita, erit aliquid in ipso quod non est ipse. Et sic erit compositus. Quod supra (cap. 18) improbatum est. Est igitur Deus sua vita.

821. — Et hoc est quod dicitur IOAN. 14, 6: *Ego sum vita.*

CAP. XCIX. - QUOD VITA DEI EST SEMPITERNA.

LOCI CONGR. - XII *Metaphys.* lect. 8 (2544).

822. — Ex hoc autem apparet quod vita eius sit sempiterna.

823. — Nihil enim desinit vivere nisi per separationem vitae. Nihil autem a seipso separari potest: omnis enim separatio fit per divisionem alicuius ab alio. Impossibile est igitur quod Deus deficiat vivere: cum ipse sit sua vita, ut ostensum est (cap. praec.).

824. — Item. Omne illud quod quandoque est et quandoque non est, est per aliquam causam: nihil enim seipsum de non esse in esse adducit, quia quod nondum est, non agit. Divina autem vita non habet aliquam causam: sicut nec divinum esse. Non igitur quandoque est vivens et quandoque non vivens, sed semper vivit. Est igitur vita eius sempiterna.

825. — Adhuc. In qualibet operatione operans manet, licet interdum operatio transeat secundum successionem: unde et in motu mobile manet idem subiecto in toto motu, licet non secundum rationem. Ubi igitur actio est ipsum agens, oportet quod nihil ibi per successionem transeat, sed totum simul maneat. Intelligere autem et vivere Dei ipse est Deus, ut ostensum est (capp. 45, 98). Igitur eius vita non habet successionem, sed est *tota simul*. Est igitur sempiterna.

826. — Amplius. Deus omnino immobilis est, ut supra (cap. 13) ostensum est. Quod autem incipit aut desinit vivere, vel in vivendo successionem patitur, mutabile est: nam vita alicuius incipit per generationem, desinit autem per corruptionem, successio autem propter motum aliquem est. Deus igitur neque incoepit vivere, neque desinet vivere, neque in vivendo successionem patitur. Est igitur eius vita sempiterna.

827. — Hinc est quod dicitur *Deut.* 32, 40, ex ore Domini: *Vivo ego in aeternum;* I IOAN. ult.: *Hic est verus Deus et vita aeterna.*

CAP. C. - QUOD DEUS EST BEATUS.

LOCI CONGR. - II *Sent.* dist. 1, q. 2, a. 2 ad 4; dist. 15, q. 3, aa. 2-3; dist. 16, a. 2; *Nom.* XI, lect. 1-2; *Causis*, lect. 21; III *Metaphys.* lect. 11 (476); XII, lect. 8 (2539-2543); I *Tim.* 6, lect. 3 (266); I, q. 26, a. 1; q. 62, a. 4; q. 73, a. 2.

828. — RESTAT autem ex praemissis ostendere Deum esse beatum.

829. — Cuiuslibet enim intellectualis naturae proprium bonum est beatitudo. Cum igitur Deus sit intelligens, suum proprium bonum erit beatitudo. Non autem comparatur ad proprium bonum sicut quod in bonum nondum habitum tendit, hoc enim est naturae mobilis et in potentia existentis: sed sicut quod iam obtinet proprium bonum. Igitur beatitudinem non solum desiderat, sicut nos, sed ea fruitur. Est igitur beatus.

830. — Amplius. Illud est maxime desideratum vel volitum ab intellectuali natura quod est perfectissimum in ipsa: et hoc est eius beatitudo. Perfectissimum autem in unoquoque est operatio perfectissima eius: nam potentia et habitus per operationem perficiuntur; unde et PHILOSOPHUS dicit *felicitatem esse operationem perfectam*.

831. — Perfectio autem operationis dependet ex quatuor.

a) *Primo*, ex suo genere: ut scilicet sit manens in ipso operante. Dico autem operationem in ipso manentem per quam non fit aliud praeter ipsam operationem: sicut videre et audire. Huiusmodi enim sunt perfectiones eorum quorum sunt operationes, et possunt esse ultimum: quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis. Operatio vero vel actio ex qua sequitur aliquid actum praeter ipsam, est perfectio operati, non operantis, et comparatur ad ipsum sicut ad finem. Et ideo talis operatio intellectualis naturae non est beatitudo sive felicitas.

b) *Secundo*, ex principio operationis: ut sit altissimae potentiae. Unde secundum operationem sensus non est in nobis felicitas, sed secundum operationem intellectus et per habitum perfecti.

c) *Tertio*, ex operationis obiecto. Et propter hoc in nobis ultima felicitas est in intelligendo altissimum intelligibile.

d) *Quarto*, ex forma operationis: ut scilicet perfecte, faciliter, firmiter et delectabiliter operetur.

e) Talis autem est Dei operatio: cum sit intelligens; et suus intellectus altissima virtutum sit, nec indiget habitu perficiente, quia in seipso perfectus est, ut supra (cap. 45) ostensum est; ipse autem seipsum intelligit, qui est summum intelligibilium; perfecte, absque omni difficultate, et delectabiliter. Est igitur beatus.

832. — Adhuc. Per beatitudinem desiderium omne quietatur: quia, ea habita, non restat aliud desiderandum; cum sit ultimus finis. Oportet igitur eum esse beatum qui perfectus est quantum ad omnia quae desiderare potest: unde BOETIUS dicit quod beatitudo est *status omnium bonorum congregatione perfectus*. Sed talis est divina

CAPÍTULO C
DEUS É BEM-AVENTURADO

1. Resta ainda demonstrar, segundo o que foi exposto, que Deus é bem-aventurado.

Com efeito, o bem próprio da natureza intelectual é a bem-aventurança. Assim sendo, como Deus é inteligente, o seu bem próprio é a bem-aventurança. Ora, Deus não se dirige para o seu bem próprio como aquilo que se inclina para um bem ainda não possuído, pois isso é próprio da natureza móvel e potencial, mas como o que já conseguiu o bem próprio. Por conseguinte, não só deseja como nós a bem-aventurança, mas dela já goza. Logo, Deus é bem-aventurado.

2. Além disso, é desejado ou querido em grau máximo pela natureza intelectual o que nela é perfeitíssimo e nisto está a sua bem-aventurança. Ora, o perfeitíssimo em cada coisa é a sua operação perfeitíssima, pois a potência e o hábito são aperfeiçoados pela operação. Donde afirmar o Filósofo que *a felicidade está na operação perfeitíssima* (Ética 7, 1177a; Cmt 10, 2080).

A perfeição da operação, porém, depende de quatro coisas:

Primeiro, do seu gênero, de modo que permaneça no operante. Chamo, aliás, operação que permanece no operante, aquela pela qual nada se realiza senão ela mesma, como ver e ouvir. Tais são as perfeições das coisas que são operações e podem ser o termo, porque não se ordenam a alguma realidade que lhes seja fim. Ora, a operação ou ação, da qual segue outra coisa que se realiza fora dela, é perfeição da obra, não do operante e se refere a ela como ao fim. Por isso essa operação da natureza inteligente não é bem-aventurança.

Segundo, do princípio da operação, de modo que este seja uma potência elevadíssima. Por isso, os sentidos, quanto à operação, não são para nós a última felicidade, mas esta se dá pela ação do intelecto, proveniente de um hábito perfeito.

Terceiro, do objeto da operação. Por isso, para nós, a última felicidade consiste no conhecimento intelectual do supremo inteligível.

Quarto, da forma da operação, isto é, que se opere perfeita, fácil, firme e deleitavelmente.

Ora, esta é a operação de Deus. Sendo Deus inteligente e sendo o seu intelecto a mais elevada de todas as potências, não precisa de um hábito que o aperfeiçoe, porque é perfeitíssimo em si mesmo, como acima foi demonstrado (c. XLV). Deus, com efeito, tem intelecção de si mesmo, porque é o máximo dos inteligíveis, intelecção esta realizada perfeitamente, sem dificuldade, e com deleite. Logo, Deus é bem-aventurado.

3. Além disso, todo desejo fica satisfeito na bem-aventurança, porque, tendo-a possuído, não lhe sobra desejo algum, por ser o último fim. Por isso é necessariamente bem-aventurado quem é perfeito quanto a tudo que pode desejar, razão porque Boécio disse ser a bem-aventurança *o estado perfeito da conjunção de todos os bens* (Consolação da Filosofia, prosa 2, PL 63,

724A). Ora, assim é a perfeição divina, que compreende em certa simplicidade todas as perfeições, como acima foi demonstrado (cc. XXVIII e XXXI). Logo, Deus é bem-aventurado.

4. Além disso, quando a alguém falta algo de que necessita, ainda não é bem-aventurado, porque o seu desejo ainda não se satisfez. Por conseguinte, quem não precisa de coisa alguma, sendo suficiente a si mesmo, é bem-aventurado. Ora, foi acima demonstrado (cc. LXXXI — LXXXII) que Deus não carece de coisa alguma, porque a sua perfeição não depende de algo exterior, nem Deus deseja algo para si como para um fim de que carece, mas somente porque isso é conveniente à sua bondade. Logo, Deus é bem-aventurado.

5. Além disso, foi acima demonstrado (c. LXXXIV) que Deus não pode querer o impossível. Ora, é impossível a Deus adquirir alguma coisa que ainda não possua, porque Deus não está de modo algum em potência, como acima foi demonstrado (c. XVI). Logo, Deus nada pode querer para si que já não possua. O que quer que queira, já possui. Nem quer algo de mau, como acima foi demonstrado (c. XCV). Logo, Deus é bem-aventurado, no sentido de que alguns consideram bem-aventurado *quem possui tudo o que quer e nada quer de mau* (Agostinho. XIII Sobre a Trindade 6; PL 42, 1020).

6. Afirma também a Sagrada Escritura que Deus é bem-aventurado: *Mostra-lo-á a seu tempo o bem-aventurado e poderoso* (1 Tm 6, 15).

CAPÍTULO CI
DEUS É A SUA BEM-AVENTURANÇA

1. Do exposto depreende-se que Deus é sua própria bem-aventurança.

Com efeito, a bem-aventurança de Deus é a sua própria operação, como acima foi demonstrado (c. prec.). Ora, a intelecção de Deus é a sua própria substância, conforme acima foi demonstrado (c. XLV). Logo, Deus é a sua bem-aventurança.

2. Além disso, sendo a bem-aventurança o fim último, ela é aquilo que é principalmente querido por todo aquele que está destinado a possuí-lo ou que já o possui. Ora, acima foi demonstrado (c. LXXIV) que Deus quer principalmente a sua essência. Logo, a sua essência é a sua bem-aventurança.

3. Além disso, cada qual ordena para a sua bem-aventurança tudo quanto quer, pois ela é aquilo que não é desejado por causa de outra coisa, e nela termina o movimento do desejo de quem quer uma coisa por causa da outra, para que não se dê um processo ao infinito. Por isso, como Deus quer todas as coisas em razão da sua bondade, que se identifica com a sua essência, é necessário que Deus, identificado que é com a sua bondade e com a sua essência, identifique-se também com a sua bem-aventurança.

4. Além disso, é impossível haver dois sumos bens, pois se a um faltasse o que o outro tem, nenhum dos dois seria perfeito. Ora, Deus é o sumo bem, como

perfectio quod omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit, ut supra (capp. 28, 31) ostensum est. Ipse igitur est vere beatus.

833. — Item. Quandiu alicui deest aliquid quo indigeat, nondum beatus est: quia eius desiderium nondum est quietatum. Quicumque igitur sibi sufficiens est, nullo indigens, ille beatus est. Ostensum est autem supra (capp. 81, 82) quod Deus non indiget aliis: cum a nullo exteriori sua perfectio dependeat; nec alia vult propter se sicut propter finem quasi eis indigeat, sed solum quia hoc est conveniens suae bonitati. Est igitur ipse beatus.

834. — Praeterea. Ostensum est supra (cap. 84) quod Deus non potest velle aliquod impossibile. Impossibile est autem ei aliquid advenire quod nondum habeat: cum ipse nullo modo sit in potentia, ut ostensum est (cap. 16). Igitur nihil potest velle se habere quod non habeat. Quicquid igitur vult, habet. Nec aliquid male vult, ut supra (cap. 95) ostensum est. Est igitur beatus: secundum quod a quibusdam beatus esse perhibetur *qui habet quicquid vult et nihil male vult*.

835. — Eius etiam beatitudinem SACRA SCRIPTURA protestatur, I TIM. ult.: *Quem ostendet suis temporibus beatus et potens.*

CAP. CI. - QUOD DEUS SIT SUA BEATITUDO.

LOCI CONGR. - I, q. 26, a. 1; q. 62, a. 4; q. 63, a. 3; I-II, q. 3, a. 1 ad 1; *ibid.* a. 2 ad 1, ad 4; q. 5, a. 7.

836. — Ex his autem apparet quod Deus sit sua beatitudo.

837. — Beatitudo enim eius est intellectualis operatio ipsius, ut ostensum est (cap. praec.). Supra (cap. 45) autem ostendimus quod ipsum Dei intelligere sit sua substantia. Ipse igitur est sua beatitudo.

838. — Item. Beatitudo, cum sit ultimus finis, est id quod quilibet natus habere, vel habens, principaliter vult. Ostensum est autem supra (cap. 74) quod Deus principaliter vult suam essentiam. Sua igitur essentia est eius beatitudo.

839. — Adhuc. Unusquisque in beatitudinem suam ordinat quicquid vult: ipsa enim est quae propter aliud non desideratur, et ad quam terminatur motus desiderii unum propter aliud desiderantis, ne sit infinitus. Cum igitur Deus omnia alia velit propter suam bonitatem (cap. 75), quae est sua essentia, oportet quod ipse, sicut est sua essentia et sua bonitas (capp. 21, 38), ita sit sua beatitudo.

840. — Praeterea. Duo summa bona esse est impossibile: si enim aliquid uni deesset quod alterum haberet, neutrum summum et perfectum esset. Deus autem ostensus

est supra (cap. 41) summum bonum esse. Beatitudo etiam summum bonum ostendetur esse ex hoc quod est ultimus finis. Ergo beatitudo et Deus sunt idem. Est igitur Deus sua beatitudo.

acima foi demonstrado (c. XLI). Demonstra-se também que a bem-aventurança é o sumo bem porque é o fim último. Logo, a bem-aventurança e Deus identificam-se. Por conseguinte, Deus é a sua bem-aventurança.

CAP. CII. - QUOD BEATITUDO DIVINA PERFECTA ET SINGULARIS EST EXCEDENS OMNEM ALIAM BEATITUDINEM.

LOCI CONGR. - I, q. 26, a. 4.

841. — ULTERIUS autem ex praemissis considerari potest beatitudinis divinae excellentia.

842. — Quanto enim aliquid propinquius est beatitudini, tanto perfectius beatum est. Unde, etsi aliquis propter spem beatitudinis obtinendae beatus dicatur, nullo modo sua beatitudo comparatur eius beatitudini qui eam iam actu consecutus est. Propinquissimum autem est beatitudini quod est ipsa beatitudo. Quod de Deo ostensum est (cap. praec.). Ipse igitur est singulariter perfecte beatus.

843. — Item. Cum delectatio ex amore causetur, ut ostensum est (761), ubi est maior amor, et maior delectatio in consecutione amati. Sed unumquodque, ceteris paribus, plus se amat quam aliud: cuius signum est quod, quanto aliquid est alicui propinquius, magis naturaliter amatur. Plus igitur delectatur Deus in sua beatitudine, quae est ipsemet, quam alii beati in beatitudine quae non est quod ipsi sunt. Magis igitur desiderium quiescit, et perfectior est beatitudo.

844. — Praeterea. Quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur sicut natura ignis perfectius invenitur in ipso igne quam in rebus ignitis. Deus autem per essentiam suam beatus est. Quod nulli alii competere potest: nihil enim aliud praeter ipsum potest esse summum bonum, ut ex praedictis (cap. 41) patere potest; et sic oportet ut quicumque alius ab ipso beatus est, participatione beatus dicatur. Divina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit.

845. — Amplius. Beatitudo in perfecta operatione intellectus consistit, ut ostensum est (cap. 100). Nulla autem alia intellectualis operatio eius operationi comparari potest. Quod patet non solum ex hoc quod est operatio subsistens: sed quia una operatione Deus seipsum ita perfecte intelligit sicut est, et omnia alia, quae sunt et quae non sunt, bona et mala. In aliis autem intelligentibus intelligere ipsum non est subsistens, sed actus subsistentis. Nec ipsum Deum, qui est summum intelligibile, aliquis ita perfecte potest intelligere sicut perfecte est: cum nullius esse perfectum sit sicut esse divinum, nec alicuius operatio possit esse perfectior quam sua substantia. Nec est aliquis alius intellectus qui omnia etiam quae Deus facere potest, cognoscat: quia sic divinam potentiam comprehenderet. Illa etiam quae intellectus alius cognoscit, non omnia una et eadem operatione co-

CAPÍTULO CII
A BEM-AVENTURANÇA DIVINA, PERFEITA E SINGULAR EXCEDE A TODA OUTRA BEM-AVENTURANÇA

1. Do exposto, pode-se agora considerar a excelência da bem-aventurança divina.

Com efeito, tanto o bem-aventurado é mais perfeito, quanto está mais próximo da bem-aventurança. Por isso, se alguém diz-se bem-aventurado devido à esperança que tem da bem-aventurança, de nenhuma maneira a sua bem-aventurança pode ser comparada à daquele que dela já goza. Ora, o que há de mais próximo da bem-aventurança é quem com ela se identifica. Este é Deus, como foi demonstrado (c. prec.). Logo, Deus é de modo singular perfeitamente bem-aventurado.

2. Além disso, sendo o prazer efeito do amor, como foi demonstrado (c. XLI), onde há amor maior, há também maior prazer na conquista do amado. Ora, em condições de igualdade cada um ama mais a si mesmo do que a qualquer outra coisa. Vê-se um sinal disto no fato de que alguém naturalmente ama mais a quem lhe é mais próximo. Por isso, mais se compraz Deus em sua bem-aventurança, que é Deus mesmo, que os outros bem-aventurados, que se comprazem na bem-aventurança que com eles não se identifica. Logo, mais se satisfaz o desejo e a bem-aventurança é mais perfeita.

3. Além disso, o que é por essência é mais perfeito do que o que é por participação, como, por exemplo, a natureza do fogo se encontra mais perfeita no fogo do que nas coisas que se queimam. Ora, Deus é bem-aventurado pela sua essência. Com Deus nenhuma coisa pode competir porque nenhuma coisa, a não ser Deus, pode ser o sumo bem, como acima foi demonstrado (c. XLI). Assim sendo, é necessário que todo o que é bem-aventurado devido a Deus, o seja por participação. Logo, a bem-aventurança divina excede qualquer bem-aventurança.

4. Além disso, foi acima demonstrado que a bem-aventurança consiste na operação perfeita do intelecto (c. C). Nenhuma outra operação do intelecto se pode comparar a esta de Deus, o que é evidente, porque é operação subsistente e numa só operação Deus se conhece tão perfeitamente quanto é, bem como tudo o mais, o que é e o que não é, as coisas boas e as más. Ora, nos outros entes inteligentes a intelecção não é subsistente, mas ato de um sujeito subsistente. Além disso, não podem conhecer Deus, o sumo inteligível, tão perfeitamente quanto ele, porque o ser de nenhuma das outras coisas é perfeito como o ser divino, nem a operação delas é mais perfeita que a substância de Deus. Não há também outro intelecto que conheça tudo o que Deus pode fazer, porque se o conhecesse, compreenderia a essência divina. Além disso, as coisas conhecidas pelos outros intelectos, eles não as conhecem

em uma só e mesma operação. Logo, Deus é incomparavelmente bem-aventurado sobre todas as coisas.

5. Além disso, quanto mais uma coisa é unificada, tanto mais a sua virtude e a sua bondade são mais perfeitas. Ora, uma operação sucessiva divide-se conforme as diversas partes do tempo. Por conseguinte, de nenhum modo a perfeição dessa operação compara-se com a perfeição da operação que se realiza sem sucessão e toda simultaneamente. Principalmente se não se esvai num momento, mas permanece para sempre. Ora, o intelecto divino é sem sucessão, e é existente eternamente, todo simultaneamente (c. LV) mas o nosso tem sucessão, enquanto lhe é acidentalmente atribuído o contínuo e o tempo. Por isso, a bem-aventurança divina excede infinitamente a humana, como a duração eterna excede o tempo que agora passa.

6. Além disso, as fadigas e as ocupações que necessariamente nesta vida se interpõem à nossa contemplação, na qual consiste principalmente a felicidade humana (se alguma há aqui na terra); os erros e as dúvidas e os vários acontecimentos desta vida - mostram que a felicidade humana, sobretudo a desta vida, é totalmente incompatível com a bem-aventurança divina.

7. Além disso, pode-se avaliar a perfeição da bem-aventurança enquanto ela contém todas as bem-aventuranças de modo perfeitíssimo, sendo que a felicidade contemplativa possui perfeitíssima e perpétua consideração de si e de todo o universo, não apenas da vida de um homem, de uma casa, de uma cidade, ou de um reino.

8. Também a falsa e terrena felicidade não é senão sombra daquela felicidade perfeitíssima. Esta, segundo Boécio (Consolação da Filosofia, prosa 2; PL 63, 724A-728A), consiste em cinco coisas: no *prazer*, nas *riquezas*, no *poder*, nas *dignidades* e na *fama*. Ora, Deus possui o supremo prazer de si e o deleite de todos os bens, sem mescla de coisa alguma contrária (c. XC); quanto às riquezas, Deus possui em si todos os bens, como acima foi demonstrado (c. C); quanto ao poder, Deus tem infinita força (c. XLIII); quanto à dignidade, Deus tem o primado sobre todos os entes, bem como o governo deles (c. XIII); quanto à fama, Deus é admirado por todos os seres inteligentes que chegam a conhecê-lo de algum modo.

9. Por conseguinte, a Deus que é bem-aventurado de um modo singular, honra e glória para sempre. Amém.

gnoscit. Incomparabiliter igitur Deus supra omnia beatus est.

846. — Item. Quanto aliquid magis est unitum, tanto eius virtus et bonitas perfectior est. Operatio autem successiva secundum diversas partes temporis dividitur. Nullo igitur modo eius perfectio potest comparari perfectioni operationis quae est absque successione tota simul: et praecipue si non in momento transeat, sed in aeternum maneat. Divinum autem intelligere est absque successione totum simul aeternaliter existens (cap. 55): nostrum autem intelligere successionem habet, inquantum adiungitur ei per accidens continuum et tempus. Divina igitur beatitudo in infinitum excedit humanam: sicut duratio aeternitatis excedit nunc temporis fluens.

847. — Adhuc. Fatigatio, et occupationes variae quibus necesse est contemplationem nostram in hac vita interpolari, in qua consistit praecipue humana felicitas, si qua est praesentis vitae; errores, dubitationes, et casus varii quibus subiacet praesens vita; ostendunt omnino incomparabilem esse humanam felicitatem, praecipue huius vitae, divinae beatitudini.

848. — Amplius. Perfectio divinae beatitudinis considerari potest ex hoc quod omnes beatitudines complectitur secundum perfectissimum modum. De contemplativa quidem felicitate, habet perfectissimam sui et aliorum perpetuam considerationem. De activa vero, non vitae unius hominis, aut domus aut civitatis aut regni, sed totius universi gubernationem.

849. — Falsa etiam felicitas et terrena non habet nisi quandam umbram illius perfectissimae felicitatis.

a) Consistit enim in quinque, secundum BOËTIUM: scilicet in *voluptate*, *divitiis*, *potestate*, *dignitate et fama*.

b) Habet autem Deus excellentissimam delectationem de se, et universale gaudium de omnibus bonis, absque contrarii admixtione (cap. 90).

c) Pro divitiis vero habet omnimodam sufficientiam in seipso omnium bonorum, ut supra (cap. 100) ostensum est.

d) Pro potestate habet infinitam virtutem (cap. 43).

e) Pro dignitate habet omnium entium primatum et regimen (cap. 13).

f) Pro fama habet admirationem omnis intellectus ipsum utcumque cognoscentis.

850. — IPSI IGITUR QUI SINGULARITER BEATUS EST, HONOR SIT ET GLORIA IN SAECULA SAECULORUM. AMEN.